



LA DECADENCIA DEL IMPERIO

ESTADOS UNIDOS EN UN MUNDO CAÓTICO

Immanuel Wallerstein

TRADUCCIÓN DE ANTONIO SABORIT

*milenio***libre**

Título original:
The Decline of American Power ©, 2003, The New Press, Nueva York/Londres
Edición en español:

ganz1912

1ª edición en Monte Ávila Editores Latinoamericana, 2007

Apartado Postal 70712, Caracas, Venezuela
Telefax: (58-212) 263.8508
www.monteavila.gob.ve

Edición a cargo de Domingo Fuentes

Diseño de la colección
ABV Taller de Diseño, Waleska Belisario

Hecho el Depósito de Ley
Depósito Legal Nº lf50020073204889
ISBN 978-980-01-1559-6

PREFACIO

Immanuel Wallerstein, sociólogo estadounidense nacido en 1930, fundador y creador de la importante perspectiva crítica del «análisis del sistema-mundo», se ha ido convirtiendo, en los últimos lustros en uno de los intelectuales más relevantes del planeta.

Al mismo tiempo que sus principales obras se traducen y difunden en todos los países del orbe, sus hipótesis y explicaciones tanto de la historia completa del mundo capitalista durante los últimos cinco siglos, como de la situación mundial más actual, se vuelven también un punto de referencia obligado dentro de los grandes debates políticos e intelectuales contemporáneos.

Por eso no es extraño encontrar a Immanuel Wallerstein entre los Conferencistas Magistrales del Tercer Foro Social Mundial realizado en Porto Alegre, al mismo tiempo que vemos traducirse y publicarse en español, japonés, árabe, alemán, euskera, catalán, danés, chino, malayo, coreano, italiano, griego, francés, turco, portugués, húngaro, eslovaco, polaco e inglés, entre otras lenguas, sus análisis inmediatos sobre la tragedia del 11 de septiembre de 2001, o sobre las injustas e irracionales invasiones de Estados Unidos a Afganistán e Iraq, pero también sobre la insurrección indígena en Bolivia, sobre la política de Lula en Brasil, o sobre la hegemonía moral del neozapatismo mexicano y los puntos de convergencia entre Gandhi, Mandela y el subcomandante Marcos, entre diversos temas de la más viva y vigente actualidad.

Y al tiempo que incide directamente en estos fundamentales debates políticos e intelectuales, Wallerstein ha escrito toda una serie de obras y ensayos que son cotidianamente leídos, discutidos y referidos lo mismo entre sociólogos, economistas o historiadores, que entre filósofos, epistemólogos de la ciencia, cientistas políticos o especialistas de las relaciones

internacionales, dentro de un abanico qu abarca prácticamente todas las ciencias sociales contemporáneas.

¿A qué se debe esta excepcional amplitud y vasta difusión de los impactos de la obra y de los puntos de vista de Immanuel Wallerstein? En nuestra opinión, al hecho de que esta perspectiva del «análisis del sistema-mundo» es una perspectiva globalizante —como lo es también, por ejemplo, la perspectiva de Marx—, lo que le ha permitido abordar una singular amplitud de problemas y de temas fundamentales desde un punto de vista que es, además, el punto de vista de la totalidad. Y también, a que se trata de una visión fundamentalmente crítica que, al desconfiar de muchos de los lugares comunes aceptados por la inmensa mayoría de las ciencias sociales hoy dominantes, nos invita a «impensar» nuestros teoremas y explicaciones más arraigados y elementales, revisando los supuestos no explicitados de muchas de nuestras categorías más habituales, y ensayando la posibilidad de construir nuevos conceptos y explicaciones, nuevas hipótesis y, en general, nuevas herramientas intelectuales para pensar y comprender de una manera nueva y diferente el complejo mundo en que vivimos.

Esta perspectiva totalizante de la historia y de la situación actual del moderno capitalismo naturalmente se ha edificado a partir de la recuperación de una parte importante de las mejores tradiciones del pensamiento social crítico de los últimos ciento cincuenta años, y en primer lugar, del excepcionalmente rico y todavía vigente aporte de la obra de Karl Marx, junto a las profundas lecciones de los trabajos de Fernand Braudel. Pero también, y de una manera central, a partir de, por ejemplo, algunos de los desarrollos más recientes de las ciencias naturales, y en especial de la teoría del caos de Ilya Prigogine. Recuperación crítica y activa de estas herencias fundamentales que va a dar como resultado el desarrollo del enfoque bautizado como el «análisis de los sistemas-mundo», enfoque que, entre otras cosas, va a caracterizarse por el esfuerzo de darnos una mirada densa, profunda, global y de vastos alcances temporales acerca de los principales acontecimientos, fenómenos y procesos de la historia de la modernidad y del capitalismo de los últimos quinientos años.

Así, proyectando sus investigaciones sobre cuatro campos esenciales y directamente interconectados, que cruzan además de manera transversal a todo el conjunto de las ciencias sociales actuales, Wallerstein ha gesta-

do una obra múltiple que, justamente, es posible agrupar en torno de estos cuatro ejes principales, que son los que constituyen sus espacios de intervención intelectual fundamentales: en primer lugar, el análisis crítico de la historia global del capitalismo y de la modernidad actual, desde el «largo siglo XVI» hasta hoy; en segunda instancia, el examen también «a contrapelo» de los principales procesos del «largo siglo XX», que corre desde aproximadamente 1870 hasta nuestros días; en tercer lugar, el esfuerzo de construcción de un diagnóstico distanciado y crítico de los sucesos inmediatamente vividos, desde la revolución cultural mundial de 1968 hasta la catastrófica invasión estadounidense a Iraq, y que Immanuel Wallerstein ha ido acompañando con sus explicaciones a lo largo de más de siete lustros; y por último, el estudio también diverso de la estructura todavía vigente de la organización del sistema del saber y del conocimiento humano, del actual «episteme» dominante dentro de las ciencias sociales y dentro de los saberes hoy instituidos.

Estos cuatro campos o zonas en que se despliega el trabajo de Immanuel Wallerstein, que atraviesan de manera oblicua o transversal nuestras ciencias sociales contemporáneas, constituyen los espacios de sus contribuciones teóricas e interpretativas más importantes, las cuales no sólo nos dan la clave de la originalidad particular del enfoque del «análisis del sistema-mundo», sino que también nos permiten entender, en parte, el amplio impacto intelectual y la vasta difusión planetaria que ha tenido dicha perspectiva teórica.

Y son estas contribuciones esenciales las que nos revela el sentido general del conjunto de los ensayos reunidos en este libro que, desde distintos ángulos, extraen precisamente las conclusiones principales de esa múltiple perspectiva del «análisis del sistema-mundo». Conclusiones esenciales que, en el fondo, constituyen precisamente una clara aplicación de esa misma perspectiva para el estudio y la explicación tanto de los principales sucesos mundiales, como de las posibles tendencias generales más relevantes que se han manifestado y hecho evidentes a partir de esa difícil coyuntura histórica abierta con la tragedia del 11 de septiembre de 2001.

Cuando Immanuel Wallerstein caracteriza a Estados Unidos como una potencia capitalista hegemónica «en proceso de decadencia y de declinación», lo que hace es proyectar hacia el examen de la situación actual los

detenidos análisis que, desde hace más de tres décadas, ha venido desarrollando en torno al problema de la historia y de las tendencias generales fundamentales del capitalismo moderno. Así, son las lecciones de la historia anterior de la vida de este capitalismo las que nos muestran los sucesivos momentos de despegue, de auge y luego las concomitantes etapas de decadencia de Holanda durante los siglos XVII y XVIII, y de Inglaterra en los siglos XIX y XX, lecciones que le sirven de apoyo a Wallerstein para poder, primero, diagnosticar y luego, incluso, pronosticar críticamente la actual fase de desarrollo del poder hegemónico estadounidense, que a partir de toda una serie de rasgos reiterados e igualmente presentes en los momentos del declive holandés e inglés, nos permiten caracterizarla como «la etapa de la clara decadencia hegemónica del poder imperial de los Estados Unidos».

Estudio y análisis comparativo de los tres ciclos hegemónicos de la historia del moderno capitalismo, que a la vez que fundamentan esta caracterización de la decadencia hegemónica estadounidense, se apoyan en el examen e interpretación globales de lo que ha sido la entera curva del itinerario completo del sistema-mundo capitalista de los últimos cinco siglos transcurridos.

Al estudiar dicha curva general de la vida completa de la modernidad capitalista, Immanuel Wallerstein va a poner énfasis en algunas ideas centrales y originales, que no sólo le han abierto la puerta al descubrimiento de esa tendencia global de los sucesivos ciclos hegemónicos de la historia del capitalismo, sino que también le han brindado algunas de las claves principales para la explicación crítica de los distintos temas que se abordan en esta colección de ensayos que aquí se presentan. Ideas que son parte del núcleo de propuestas específicas del análisis del sistema-mundo, y sobre las cuales vale la pena detenerse con más detalle.

Por ejemplo, la idea de lo que Immanuel Wallerstein ha llamado la «verdadera unidad de análisis» pertinente para el estudio de absolutamente todo el conjunto de temas y problemas que los científicos sociales abordan cuando se refieren a cualesquiera de los hechos, fenómenos o procesos acontecidos en la historia humana durante los últimos cinco siglos. Es decir, cuando hacen alusión a cualquier manifestación humana o social que se haya desplegado durante la vida del moderno capitalismo del último medio milenio. Porque según Wallerstein, esa unidad de análi-

sis pertinente no puede ser otra que la unidad del sistema-mundo capitalista considerado como un todo y, en consecuencia, es una unidad que desde su propio origen y hasta la actualidad ha poseído siempre una escala semiplanetaria o planetaria. Lo que implica entonces que es incorrecto tratar de observar y de explicar los distintos fenómenos sociales producidos por este capitalismo de los últimos quinientos años sólo desde una limitada óptica local o regional, pero incluso también puramente nacional o hasta continental.

Pues según nuestro autor, existe realmente y desde el mismo largo siglo XVI una fuerte y vigorosa dinámica global del sistema-mundo capitalista, que no sólo sobredetermina de modo esencial e ineludible a todos los «países», «naciones», «colonias», «zonas» o «regiones» que dicho sistema abarca, sino que también se hace presente a lo largo de los últimos cinco siglos como una de las piezas esenciales de la explicación de las principales tendencias y vicisitudes de la historia concreta y particular del capitalismo moderno hoy todavía vigente.

Lo que no sólo implica «introducir» esta dimensión «internacional» en nuestros antiguos y rutinarios análisis, pensados y cortados a la escala de la sociedad y del Estado nacionales, para poder «completarlos» con dicho «factor externo» o «supranacional», sino que más bien conlleva asumir de manera radical un cambio total de nuestras perspectivas de análisis habituales, que sustituya a ese omnipresente y muchas veces inconsciente «marco nacional» de nuestras investigaciones cotidianas, por un nuevo enfoque ahora centrado en dicha dinámica global del entero sistema-mundo en su conjunto.

¿Y cómo si no, explicar la aparentemente extraña «coincidencia» temporal de múltiples fenómenos, sucesos y procesos esenciales que hasta el día de hoy sólo han sido vistos y explicados por causas y factores limitada y estrictamente nacionales, o a veces hasta puramente locales o regionales? Tendríamos que ser capaces de dar alguna explicación fundada y coherente del hecho, a primera vista sorprendente, de que entre 1966 y 1969, en prácticamente *todo* el planeta, se han gestado y desarrollado múltiples rebeliones y movimientos estudiantiles y populares, movimientos que defendían causas muy similares, repitiendo a veces hasta las mismas consignas, y atacando por lo general a los mismos enemigos. Rebeliones sociales profundas que eran protagonizadas en todas partes por los mismos

actores sociales, y que también, con una regularidad casi idéntica, desembocaron siempre en fallidas revoluciones políticas, que fueron igualmente reprimidas, desatando, sinembargo, con su saludable irrupción múltiples y también reiteradas revoluciones culturales, que en cambio, resultaron por lo general exitosas en sus respectivos países y espacios nacionales.

La simultaneidad evidente de estas revoluciones culturales de 1968 se hace presente también en otros momentos anteriores de la historia mundial del capitalismo, provocando, por ejemplo, que hacia los años inmediatamente anteriores o posteriores a la Segunda Guerra Mundial, florezcan por doquier distintos regímenes de tipo populista, acompañados casi siempre por fuertes movimientos sociales, nacionalistas o antimperialistas, que van a proliferar en América Latina, Asia y África, es decir, en todo el entonces llamado mundo «subdesarrollado». Simultaneidad igualmente planetaria del populismo, del nacionalismo y del antimperialismo, que repiten sin duda la anterior difusión de las doctrinas del marxismo y del socialismo que el mundo entero conoció en la segunda mitad del siglo XIX y hasta la primera guerra mundial. O también, aunque en una escala menor, la misma copresencia y similar coincidencia temporal de todos los movimientos de independencia de América Latina, desarrollados a finales del siglo XVIII e inicios del XIX, con una sincronía que todavía hoy se aparece, a primera vista, como algo verdaderamente curioso e inexplicable.

Wallerstein va a explicar todo un conjunto de procesos y sucesos importantes de la historia global capitalista, justamente a partir de la existencia real de esa dinámica global del sistema-mundo capitalista, que no sería sólo la estructura causal subyacente de todos estos procesos y de su simultaneidad, sino también la tendencia central que correspondería al movimiento y a la evolución de esa unidad real, el sistema-mundo capitalista considerado en su totalidad. Sistema-mundo que, por tanto, debería ser marco u horizonte inicial de nuestros diversos análisis teóricos y empíricos, es decir, nuestra «unidad de análisis» fundamental.

Otra idea esencial de la perspectiva crítica del análisis del sistema-mundo, que complementa esta propuesta, es la tesis acerca de la estructura siempre jerarquizada y eternamente desigual de este mismo sistema-mundo capitalista, caracterizado entonces como una entidad compuesta

por tres niveles o áreas diferentes. Estas tres zonas o espacios diversos serían: en primer lugar, la zona central o «corazón» del sistema-mundo, seguida de una pequeña semiperiferia o zona intermedia de países y áreas que rodean a ese centro y, finalmente, la de una vasta periferia del mismo sistema, que es explotada y dominada todo el tiempo por dicho centro hegemónico de este conjunto social.

Tres espacios diferenciados del sistema-mundo capitalista que, a lo largo de la vida de la modernidad, han mantenido y reproducido siempre esa situación y relación de asimetría y desigualdad. Injusta e inequitativa, esta relación no sólo explica el hecho de que la riqueza y el poder de los sucesivos centros del sistema han derivado y derivan siempre de la explotación y del dominio de la semiperiferia y, sobre todo, de la muy vasta periferia capitalista, sino que también hace posible comprender por qué un cierto tipo de fenómenos o de procesos sólo pueden acontecer en el centro, mientras que ciertas relaciones, figuras o estructuras sociales sólo existen en la periferia, o a veces exclusivamente en la semiperiferia, según los diferentes casos considerados.

Y así, mientras que son sólo los países centrales los que en ciertas etapas de su desarrollo defienden el libre cambio en la economía y hacen gala de un siempre falso «universalismo» y «cosmopolitismo» dentro de la política y la cultura, serán en cambio, por regla general, los países dominados y explotados de la periferia los que tendrán que reivindicar en diferentes momentos el proteccionismo económico, a la vez que tratan de defender sus identidades culturales y políticas mediante las más variadas posiciones nacionalistas, regionalistas y/o antimperialistas.

De modo que, dentro de esta injusta relación interestatal e internacional, los «dados están siempre cargados» a favor de los países del centro dominante y hegemónico y en contra de esos países periféricos, lo que nos permite entender los múltiples y reiterados intentos, fatalmente repetidos y fatalmente fallidos, de tratar de «alcanzar el desarrollo», o de «salir de la pobreza estructural», o de «relanzar la economía», o de promover «el progreso y el bienestar en general» de esos países periféricos que, a pesar de todos estos esfuerzos, continúan sumidos en la miseria y en el atraso generales, que son las claras condiciones ineliminables de la absurda riqueza y del lujo irracional de los países centrales, mientras siga

todavía vigente esta organización capitalista de la sociedad y de la economía mundiales.

Para Immanuel Wallerstein, entonces, no sólo existe y es determinante la dinámica global del sistema-mundo que hemos referido, sino que ésta también marca los límites de lo que es posible e imposible para cada una de las diversas naciones o regiones individuales que conforman este sistema capitalista mundial. Límites que, en términos generales, dependen por tanto de la específica ubicación funcional y estructural de cada uno de esos países o regiones, en tanto que elementos constitutivos o partes del centro, de la semiperiferia, o de la ancha periferia del sistema.

De igual forma, Wallerstein ha estudiado con paciencia y agudeza la historia entera del capitalismo y de la modernidad durante sus cinco siglos de existencia, para extraer de ese estudio las regularidades y las reglas de la evolución histórica tendencial de dicho sistema, desplegadas en múltiples registros temporales que van desde la repetición reiterada de los ciclos Kondratiev, con su duración promedial de entre 50 y 60 años, o las tendencias seculares de los «largos siglos históricos» siempre superpuestos unos con otros, hasta los ciclos de vida de las tres hegemonías principales que abarcan esta historia mundial del capitalismo, y que comprenden lo mismo la hegemonía holandesa del siglo XVII y la hegemonía inglesa del XIX, que el ciclo hegemónico de los Estados Unidos, desplegado dentro del largo siglo XX. Este último ciclo hegemónico constituye el tema central articulador del conjunto de ensayos reunidos en este libro.

A partir del estudio atento y riguroso de estos tres ciclos hegemónicos, Immanuel Wallerstein ha podido diagnosticar con gran acierto los procesos mundiales de los últimos treinta y cinco años, procesos que, al igual que en el caso de la decadencia holandesa de fines del siglo XVII y comienzos del XVIII, y del declive del poder hegemónico de Inglaterra a finales del siglo XIX y principios del XX, nos demuestran el proceso de decadencia hegemónica de Estados Unidos, iniciado con su derrota en Vietnam en 1975, y que se ha seguido afirmando, lenta pero inexorablemente, hasta nuestros días.

Un declive que, si en el plano económico se hizo ya evidente desde los años ochenta y noventa, con las sucesivas derrotas tecnológicas, producti-

vas, comerciales y financieras que las empresas y los grupos estadounidenses iban sufriendo frente a sus rivales japoneses y europeos, va también a manifestarse de modo patente en el plano político y geopolítico mundiales, con toda la estela de los trágicos sucesos posteriores al 11 de septiembre de 2001, donde la mejor respuesta posible de Estados Unidos ha sido solamente la de una intensificación irracional de su prepotencia militar mundial —origen de las injustas y fallidas invasiones a Afganistán e Iraq—, junto al montaje de un verdadero proyecto de «macartismo planetario», hoy todavía impulsado por el gobierno del presidente George W. Bush.

Pero como lo muestran varios de los ensayos centrales de este libro, cuando el poder hegemónico de una nación comienza a apoyarse exclusivamente en su supremacía militar, perdiendo en cambio en todos los frentes su antigua superioridad económica, junto a su anterior capacidad política y geopolítica de persuasión internacional, entonces está claro que los días de ese poder hegemónico están contados, y se encuentran además muy cerca de su momento final.

Por eso, y lejos de las apariencias inmediatas, Estados Unidos no invade países y difunde el terrorismo de Estado por doquier porque sea todavía «muy fuerte», sino más bien porque cada día que pasa es cada vez más débil: en lo económico, en lo social, en lo político y en lo internacional, quedándole como única superioridad incontestada (y eso, no por mucho tiempo), la supremacía de su aún apabullante arsenal militar.

Decadencia hegemónica estadounidense que se enmarca, además, según Immanuel Wallerstein, dentro de un más complejo y múltiple proceso de crisis general y terminal del capitalismo como sistema histórico específico. Crisis de múltiples niveles y registros, que no es sólo el fin del ciclo de vida de la hegemonía de Estados Unidos, sino también el proceso del colapso definitivo del liberalismo como ideología dominante y cohesionadora del sistema-mundo en su conjunto, y todavía más lejos, el proceso radical y profundo de la crisis global de las principales estructuras de la reproducción capitalista, desde su relación con la naturaleza y con todo el medio ambiente circundante, hasta sus principales estructuras del saber y de conocimiento, pasando sin duda por una crisis tecnológica, geográfica, territorial, económica, social, política y geopolítica de grandes y cada vez más insolubles dimensiones.

Según el autor de los tres volúmenes hasta hoy publicados de el moderno sistema-mundo, la actual crisis ecológica, territorial, tecnológica, etcétera, configura en su conjunto una clara «situación de bifurcación histórica», es decir, la llegada del sistema-mundo capitalista a un punto terminal de no retorno, en el que el Estado como institución de las sociedades modernas, o la nación como el marco englobante de las poblaciones de todo el planeta, o la política como actividad humana de gestión y regulación de los asuntos de la vida pública, o la propia lógica económica esencial del sistema basada en la búsqueda de la ganancia y en la acumulación del capital, o las formas de la organización de la sociedad en clases sociales y en grupos sociales específicos, o hasta las formas del saber y de la aprehensión general del mundo por parte de los seres humanos, entre otras, entran en una crisis definitiva e irresoluble, desestructurándose y desarticulándose en tanto que tales estructuras, bajo nuestra propia mirada, y del mismo modo en que se fueron lentamente conformando y estableciendo durante los siglos XVI, XVII y XVIII.

Con lo cual es claro que el verdadero y a la vez esencial telón de fondo de este declive hegemónico del poder estadounidense es esta crisis terminal y definitiva del capitalismo, en tanto que forma de organización social posible de la vida humana en general. Tesis sobre el final histórico del capitalismo mundial que, lejos de las ilusiones de la posible creación de poderes y de entidades «supranacionales», que podrían fundar un fantasmal y para nada viable nuevo «Imperio», pone más bien el acento en la clara agudización última de las contradicciones estructurales del sistema-mundo capitalista, contradicciones generadas por la simple aplicación hasta el límite de esa dinámica sistémica global ya antes evocada.

Dicha dinámica planetaria, en la más legítima lógica genuinamente dialéctica, ha engendrado, junto a los elementos de esta crisis terminal del capitalismo, y frente a las manifestaciones belicistas e irracionales de este claro declive del poder de Estados Unidos, a los agentes y a los protagonistas que hoy buscan la salida de este absurdo laberinto, es decir, al conjunto de los movimientos sociales antisistémicos que hoy tienen, y no por razones casuales, una presencia tan fuerte en América Latina.

Es a los neozapatistas mexicanos, junto al Movimiento de los Sin Tierra brasileño, con los movimientos indígenas de Bolivia, Perú o Ecuador, y con los piqueteros argentinos, pero también con todos los otros movi-

mientos rebeldes de América y del mundo, a quienes corresponde sin duda un papel de primera importancia en las próximas luchas sociales que, en pos de otro mundo que es todavía posible, habrán de librarse muy pronto frente a todos los poderes hegemónicos mundiales, y también frente a ese poder hegemónico en vías de decadencia que es hoy Estados Unidos.

CARLOS ANTONIO AGUIRRE ROJAS

A William H. McNeill,
quien no estará de acuerdo en todo,
pero cuya perseverante visión de largo alcance
ha sido y seguirá siendo una inspiración
para todos aquellos que estudien la condición humana.

INTRODUCCIÓN
EL SUEÑO ESTADOUNIDENSE ENTRE EL AYER Y EL MAÑANA

El 11 de septiembre de 2001 fue un momento dramático e impactante en la historia de Estados Unidos. Sin embargo, no fue un momento definitorio. Fue tan sólo un acontecimiento relevante en una trayectoria que dio comienzo mucho antes y que se prolongará durante varias décadas más, un largo periodo al que podríamos llamar el de la decadencia de la hegemonía de Estados Unidos en un mundo caótico. Así planteado, el 11 de septiembre constituyó un golpe que hizo cobrar conciencia, y al que muchos han respondido con la negación y la cólera. Los estadounidenses debemos responder con la mayor claridad y lucidez de las que seamos capaces. Necesitamos tratar de preservar nuestros mejores valores así como maximizar nuestra seguridad en medio de las transformaciones fundamentales del sistema-mundo; transformaciones en las que acaso podamos tener alguna influencia pero que no podemos controlar. Necesitamos unirnos a otras personas de otros países en la construcción, en la reconstrucción, del tipo de mundo en el que queremos vivir.

A los políticos estadounidenses les gusta hablar del «sueño estadounidense». El sueño estadounidense existe y lo tenemos interiorizado en la mayoría de nuestras psiques. Es un buen sueño, tan bueno que muchos más en todo el mundo desean para ellos ese mismo sueño. ¿Qué es este sueño? El sueño estadounidense es el sueño de la posibilidad humana, de una sociedad en la que a todos se les impulsa a dar lo mejor de sí mismos, a lograr lo máximo y a tener la recompensa de una vida confortable. Es un sueño en el que el camino de esa realización individual aparece desbrozado de obstáculos artificiales. Es un sueño en el que la suma de tales realizaciones individuales comporta un gran bien social: una sociedad de libertad, igualdad y solidaridad mutua. Es un sueño en el que somos un faro para un mundo que sufre por no ser capaz de lograr semejante sueño.

Desde luego que es un sueño y, al igual que todos los sueños, no es una representación exacta de la realidad. Pero representa nuestros anhelos subconscientes y nuestros valores profundos. Los sueños no son análisis científicos. Más bien nos ofrecen conjeturas. Sin embargo, para entender el mundo en que vivimos, debemos ir de nuestros sueños a la observación cuidadosa de nuestra historia: la historia de Estados Unidos, la historia del sistema-mundo moderno, la historia de Estados Unidos en el sistema-mundo. No todos están dispuestos a hacerlo. Hay ocasiones en las que tememos que la realidad sea deforme o por lo menos no tan hermosa como aparece en nuestros sueños. Algunos preferimos observar el mundo, como se dice, a través de un cristal color de rosa.

Uno habría pensado que los sucesos del 11 de septiembre despedazarían las ilusiones. Y no hay duda que para muchos así fue. Pero el gobierno de Bush se ha esmerado en impedir que observemos con lucidez lo que sucedió con el propósito de lanzarse a la realización de un plan de trabajo que es anterior a esos sucesos y de utilizarlos como una excusa para imponer a como dé lugar este plan de trabajo. De ahí que aquí me proponga describir brevemente dos cosas: lo que para *mí* es el significado del 11 de septiembre a la luz del pasado inmediato, y lo que en mi opinión es el plan de trabajo del gobierno de Bush. Creo que el 11 de septiembre colocó en el primer plano de nuestra atención cinco realidades de Estados Unidos: los límites de su capacidad militar; la profundidad del sentimiento antiestadounidense en el resto del mundo; la cruda realidad de la parranda económica de la década de los noventa; las contradictorias presiones del nacionalismo estadounidense, y lo frágil que es la tradición de nuestras libertades civiles. Ninguna de estas realidades va en consonancia con el sueño estadounidense tal y como lo imaginamos. Y las medidas políticas del gobierno de Bush exacerban las contradicciones.

Empecemos por la situación militar. Estados Unidos —todos lo dicen y están en lo correcto— es hoy la mayor fuerza militar en el mundo y por mucho. Pero el hecho es que una partida heterogénea de creyentes fanáticos, con muy poco dinero y aún menos maquinaria militar, fue capaz de lanzar un serio ataque en el territorio de Estados Unidos, de matar a varios miles de personas y de destruir y dañar edificios importantes en la ciudad de Nueva York y en el área de Washington. El ataque fue osado y eficaz. Está muy bien que se le ponga una etiqueta a esta gente, la de

«terroristas», y que en seguida se emprenda una «guerra en contra del terrorismo». Pero deberíamos empezar por darnos cuenta de que desde un punto de vista militar el 11 de septiembre nunca debió suceder. Un año después no se ha atrapado a quienes lo perpetraron. Y nuestra gran respuesta militar ha sido la de invadir Iraq, un país que nada tuvo que ver con el ataque del 11 de septiembre.

El sentimiento antiestadounidense no es nuevo. Está por todos lados, y así ha sido desde que después de 1945 Estados Unidos se convirtió en el poder hegemónico del sistema-mundo. Es una reacción frente a quienes detentan un gran poder y frente a la arrogancia que de manera casi inevitable parece volverse natural en quienes poseen un poder así. En unas ocasiones ese sentimiento antiestadounidense se entiende, en otras es irracional e injustificado. Esto último, cuando tiene que ver con el territorio. Con todo, durante mucho tiempo ese sentimiento no frenó de manera significativa a Estados Unidos. Ello debido a que lo equilibraba el sentimiento de grupos importantes de personas, sobre todo en los países que Estados Unidos consideraba como aliados, de que Estados Unidos jugaba un papel indispensable de liderazgo y defensa de sus valores en el sistema-mundo. Para estas personas, el poder estadounidense era legítimo porque estaba al servicio del sistema-mundo como un todo. Hasta en las zonas pobres y oprimidas del planeta, con frecuencia existía la sensación de que a pesar de que ahí se perfilaran los lados negativos del poder estadounidense, éste tenía un flanco valioso al implementar algunos valores universalistas.

El 11 de septiembre demostró que a pesar de estos sentimientos, la profundidad del odio podía ser mayor de lo que jamás reconociera Estados Unidos. A decir verdad, la reacción inmediata de muchos por todo el mundo fue la de expresar su simpatía y solidaridad con Estados Unidos, pero un año después esa simpatía y solidaridad parece que se evaporaron, mientras que los que expresan su odio de ningún modo han acallado la expresión de sus sentimientos.

Estados Unidos parecía funcionar económicamente de manera excepcional en la década de los noventa: alta productividad, un mercado de valores en expansión, bajo desempleo, baja inflación y la liquidación de una enorme deuda pública, creando un excedente muy notable. En general, los estadounidenses tomaron esto como la validación de su sueño,

de las medidas en materia económica de sus dirigentes y de la promesa de un futuro glorioso sin fin. Ahora es muy claro que eso no fue un sueño, sino una ilusión y, por cierto, una ilusión peligrosa.

El 11 de septiembre no fue la causa fundamental de las subsecuentes dificultades en la economía de Estados Unidos, aunque sin duda sí las exacerbó. La causa del descenso de las perspectivas económicas en Estados Unidos es que la prosperidad de la década de los noventa —de hecho, la del final de la década sobre todo— fue en muchos sentidos sólo una burbuja, mantenida de un modo sumamente artificial, como muestran con claridad todas las revelaciones sobre la avaricia de las corporaciones. Sin embargo, la causa de este descenso es de hecho más profunda. La economía-mundo ha estado en un prolongado estancamiento económico desde la década de los setenta. Una de las cosas que tuvieron lugar en este periodo, como en todos los periodos que son así, es que las tres áreas con fuertes escenarios económicos —Estados Unidos, Europa occidental y Japón— trataron de transferirse sus pérdidas unos a otros. A Europa le fue relativamente bien en la década de los setenta. En la de los ochenta a Japón le fue bien y en los noventa le fue muy bien a Estados Unidos. Pero a la economía-mundo en su totalidad no le fue bien en ninguna de las tres décadas. Y en todo el mundo las aflicciones causadas por la economía han sido gigantescas. Ahora nos encontramos en la etapa final de esta larga espiral descendente, y una vez que las bancarrotas sean totales tal vez la economía-mundo empiece a ir de nuevo para arriba. No es del todo claro, o ni siquiera probable, que Estados Unidos supere a Europa occidental y a Asia del este en la eventual recuperación. En estos días lo que inspira las medidas políticas estadounidenses es un conjunto de temores que por debajo sugerirían que este futuro económico tal vez sea menos que promisorio.

El cuarto problema es la naturaleza histórica del nacionalismo estadounidense. Estados Unidos no es ni más ni menos nacionalista que la mayoría de los países. Pero como ha sido el poder hegemónico, las inestabilidades del nacionalismo estadounidense pueden causar más desorden que las de la mayoría de las naciones. Este nacionalismo ha asumido dos formas distintas. Una es retirarse, el encierro en la «fortaleza estadounidense», lo que por lo general llamamos aislacionismo.

Pero Estados Unidos siempre ha sido también un poder expansionista: primero en todo el continente americano, luego en todo el Caribe y el Pacífico. Y la expansión supone conquista militar: trátese de los nativos de lo que hoy es el territorio de Estados Unidos, de los mexicanos o de los filipinos. Estados Unidos tuvo su buena dosis de victorias (en la guerra de México, en la Segunda Guerra Mundial, en la mayoría de las campañas en contra de los indígenas) y su buena dosis de derrotas o cuando menos de resultados ambiguos (la guerra de 1812, Vietnam). Aquí nuestro saldo no es mucho peor que el de las otras grandes potencias militares. Desde luego que no hay país al que le guste hablar de sus derrotas, si no es preciso. Las derrotas tienden a ser redefinidas como debilidad de parte de dirigentes cobardes. Esta tesis de «la puñalada por la espalda» es parte del aspecto militarista machista del nacionalismo estadounidense, el cual cuenta con un amplio respaldo entre el populacho.

Aparentemente, el aislacionismo y el militarismo machista son muy diferentes, pero comparten la misma actitud fundamental hacia el resto del mundo, hacia los «otros»: el miedo y el desprecio, combinados con el supuesto de que nuestra manera de vivir es pura y no debiera profanarse metiéndose en las miserables luchas de los otros, a menos que estemos en posición de imponerles «nuestro estilo de vida». De ahí que a los nacionalistas no les cueste mucho trabajo ir y venir del aislacionismo al militarismo machista, aun cuando las implicaciones inmediatas de las medidas políticas de cada uno puedan ser muy distintas en cada situación. El 11 de septiembre parece haber fortalecido ambos lados de esta contradictoria postura. Y claro, como sucede siempre que el país parece estar bajo ataque, el 11 de septiembre ha vuelto sumamente tímidas a las otras voces.

Por último, está la tradición de nuestras libertades civiles. Se trata de una tradición harto gloriosa en la teoría y sumamente frágil en la práctica. La sabiduría de promulgar la Carta de Derechos como una serie de enmiendas a la Constitución consistió en que la hizo más resistente a las sucesivas mayorías que desearon ignorarla o violarla descaradamente. Aun así, esos derechos con frecuencia se han violado: de manera descarada, cuando Lincoln suspendió el *habeas corpus* o durante las redadas Palmer[1] o cuando Roosevelt encerró a los estadounidenses de ascendencia japonesa; se violan de una manera menos obvia aunque no por ello

menos relevante en las repetidas acciones ilegales de las dependencias federales —como el Departamento de Justicia, el FBI, la CIA—, por no hablar de las dependencias de los estados. Se supone que la Suprema Corte sirve de baluarte a estos derechos constitucionales, pero en realidad ha sido una defensa sumamente errática y no del todo confiable.

El 11 de septiembre implicó una bonanza para el plan de trabajo que el gobierno de Bush ya tenía en cada uno de estos cinco puntos. No estoy planteando acusaciones paranoicas de conspiración. Tan sólo señalo que Bush y los suyos de inmediato brincaron para sacar provecho de la situación con el propósito de ir en pos de un plan de trabajo que ya tenían más que pensado antes del 11 de septiembre. Los halcones[2] han enfrentado el declive militar por medio de una escalada increíble de los gastos militares. Todavía está por verse que esto no sea a la postre un desperdicio gigantesco; o peor, que resulte contraproducente en lo militar. Lo que es seguro es que esta expansión no fue el resultado de un análisis razonado ni de un cuidadoso examen político nacional.

Nuestra ampliada maquinaria militar recibe su primer uso importante en la invasión a Iraq. Yo creo que una invasión así, lejos de validar e incrementar el poderío militar de Estados Unidos, en el corto, mediano y largo plazos lo minará gravemente. Pero el actual gobierno de Bush en realidad no está abierto a discutir estos asuntos. Sus funcionarios no hacen más que expresar sin ambages su desprecio hacia los redivivos «macgovernianos» y hacia los «viejos bushistas», es decir, hacia el padre del presidente y todos sus asesores inmediatos: Brent Scowcroft, James Baker, Lawrence Eagleburger. La consigna de este gobierno es la de «vámonos de frente y a toda velocidad», pues cualquier reducción del paso los haría verse mal y un encontronazo después es menos dañino políticamente que un encontronazo ahora.

La manera en que el gobierno de Bush se enfrenta al sentimiento antiestadounidense en el mundo es, hay que admitirlo, original. Sus medidas políticas lo incrementan y lo extienden a todos esos grupos que hasta ahora habían sido refractarios a tal sentimiento antiestadounidense: nuestros amigos y aliados, a los que tal vez en breve nos estemos refiriendo como nuestros antiguos amigos y aliados. Las grandes potencias rara vez consultan realmente, pero por lo general al menos fingen hacerlo. Para el gobierno de Bush, consultar parece estar implícito en el acto

de anunciar: vamos a hacer esto, ¿están con nosotros o están en contra nuestra? Y frente a cualquier respuesta que plantee dudas sobre si es prudente o recomendable alguna proposición específica, el gobierno de Bush parece decir: ¿me permite que le tuerza un poco más el brazo?

En el frente de la economía, Bush y sus asesores predican un optimismo excesivo, la inacción gubernamental y el argumento de que todos los excesos económicos fueron culpa de Clinton. Parecen creer que el 11 de septiembre fortalece esta postura. No parecen estar interesados en lo más mínimo en valorar fríamente las realidades actuales de la economía, mucho menos en una perspectiva histórica de largo plazo. Lo único que le han dado a la parte económicamente conservadora de su coalición es la reducción de impuestos y el desmantelamiento de las protecciones al medio ambiente. Estas acciones se han vuelto ya vacas sagradas, toda vez que los conservadores en materia económica son en buena medida «viejos bushistas» y en todo lo demás están muy a disgusto con el actual gobierno de Bush. Es preferible no indisponerse más con ellos. Aunque desde luego, las mermas tributarias vuelven imposibles las medidas tipo *New Deal* que se necesitarán para sacar a Estados Unidos de la profunda deflación a la que se dirige a paso veloz.

El gobierno de Bush a todas luces desea que su militarismo machista compense ante los electores la triste situación de la economía estadounidense. De ahí que, además de las otras razones por las que Bush y sus asesores creen que Estados Unidos debe encargarse del «eje del mal», aparezca el flanco groseramente político: un presidente de guerra obtiene votos, para sí mismo y para su partido. Esto no pasó inadvertido para el principal asesor político de Bush, Karl Rove. Es de esperarse que estas consideraciones políticas sigan estando en primer lugar en el proceso de toma de decisiones.

En cuanto a las libertades civiles, no habíamos visto otro asalto tan claro y descarado a las libertades civiles de parte de un procurador general desde aquél del infame A. Mitchell Palmer en el gobierno de Harding. Más aún, Bush y los suyos parecen decididos a no verse limitados en modo alguno por los tribunales. Aun cuando la Suprema Corte votara en contra de ellos 9-0, lo que es sumamente improbable, hallarían cómo ignorar y desafiar tales limitaciones. Tenemos malos tiempos por delante.

Este libro está organizado de una manera muy sencilla. Tiene tres partes.

La primera parte presenta la tesis: Estados Unidos es un poder hegemónico en decadencia y el 11 de septiembre es una prueba más de esto. Fue escrita y publicada originalmente en 2002. La segunda parte está integrada por una serie de ensayos que discuten la diferencia entre la retórica y la realidad en torno a las grandes palabras de nuestro discurso político contemporáneo: *el siglo XX, la globalización, el racismo, el Islam, los «otros»*, la democracia y los intelectuales. Todos estos ensayos fueron escritos, casi todos conferencias o ponencias en congresos, antes del 11 de septiembre. No por eso cambiaría una sola de sus palabras. Hay un ensayo más, un llamado a la reflexión, escrito después de ese acontecimiento, sobre la forma en que Estados Unidos ve el mundo.

Por último, la tercera parte aborda lo que podemos hacer con el difícil mundo en el que nos encontramos. Los primeros dos ensayos, ambos escritos antes del 11 de septiembre, discuten el plan de trabajo que en mi opinión la izquierda debería implementar en este tiempo, en Estados Unidos y en el mundo. Los últimos dos, escritos después del 11 de septiembre, abordan las que para mí hoy son las preguntas centrales desde un punto de vista político: ¿qué significa ser en la actualidad antisistémico? Y, ¿qué futuro hay para la humanidad?

En este libro sigo mi idea de que todos estamos involucrados en una tarea triple: la tarea intelectual de analizar crítica y lúcidamente la realidad; la tarea moral de decidir los valores a los que en estos momentos debemos darles prioridad y la tarea política de decidir cómo podríamos contribuir inmediatamente a que el mundo emerja de la caótica crisis estructural actual de nuestro sistema-mundo capitalista, hacia un sistema-mundo diferente que sea sensiblemente mejor y no sensiblemente peor.

Febrero de 2003

Notas

1. Las redadas Palmer toman su nombre del procurador A. Mitchell Palmer, quien entre 1919 y 1920 ordenó al titular de la recién creada División de Inteligencia General del Departamento de Justicia, J. Edgar Hoover, la ubicación, detención y deportación de centenares de personas consideradas subversivas por sus presuntas o reales ligas con actividades comunistas en Estados Unidos [T.]

2. Halcones, en inglés: *hawks*. Su contraparte son las *doves* o palomas. El nombre de *halcones* es orgullosa autodesignación y tiene que ver con una aguerrida visión belicista de la política exterior de Estados Unidos. Aquí se refiere a la vanguardia ideológica del gobierno de George W. Bush, cuyos principales bastiones se ubican en la oficina del vicepresidente, Dick Cheney, en la del presidente del Consejo de Asesores de Defensa en el Pentágono, Richard Perle, y en las del American Enterprise Institute. Destacados *halcones* en el equipo de Bush son su secretario de la Defensa, Donald Rumsfeld, Paul Wolfowitz, David Frum y Michael Ledeen [T.].

Primera parte
La tesis

PARTE 1

LA TESIS

I. LA DECADENCIA DE ESTADOS UNIDOS: EL ÁGUILA SE ESTRELLÓ AL ATERRIZAR

¿Estados Unidos en decadencia? Pocos en la actualidad creerían en esta afirmación. Los únicos que en efecto la creen son los halcones estadounidenses, quienes vociferan en favor de medidas políticas que reviertan el declive. Esta creencia de que el final de la hegemonía estadounidense ya comenzó no proviene de la vulnerabilidad que para todos fue patente el 11 de septiembre de 2001. De hecho, Estados Unidos se ha ido desvaneciendo como potencia global desde los años setenta y su respuesta a los ataques terroristas sólo ha acelerado este declive. Con el fin de entender por qué la llamada *Pax Americana* está yendo a menos es preciso examinar la geopolítica del siglo xx, en particular durante sus tres últimas décadas. Este ejercicio pone al descubierto una conclusión sencilla e ineludible: los factores económicos, políticos y militares que contribuyeron a la hegemonía de Estados Unidos son los mismos factores que han de producir inexorablemente la subsecuente declinación estadounidense.

El ascenso de Estados Unidos a la hegemonía global fue un proceso largo que dio principio como tal con la recesión mundial en 1873. En esa época, Estados Unidos y Alemania empezaron a hacerse de una participación cada vez mayor en los mercados globales, a expensas sobre todo de la recesión constante de la economía británica. Ambas naciones acababan de adquirir una base política estable: Estados Unidos al terminar exitosamente su guerra civil y Alemania al lograr la unificación y derrotar a Francia en la guerra franco-prusiana. De 1873 a 1914, Estados Unidos y Alemania se convirtieron en los principales productores en ciertos sectores de punta: el acero y más adelante los automóviles en el caso de Estados Unidos y los químicos industriales en el caso de Alemania.

Los libros de historia registran que la Primera Guerra Mundial estalló en 1914 y que concluyó en 1918, y que la Segunda Guerra Mundial duró

de 1939 a 1945. Sin embargo, tiene mucho más sentido considerar a las dos como una sola y continua «guerra de treinta años» entre Estados Unidos y Alemania, con sus treguas y conflictos locales repartidos en medio. La lid por la sucesión hegemónica adquirió un giro ideológico en 1933, cuando los nazis llegaron al poder en Alemania y empezaron su búsqueda por trascender el sistema global en su conjunto, no persiguiendo la hegemonía dentro del sistema al uso, sino más bien bajo la forma de un imperio global. Recuérdese la consigna nazi *«ein tausendjähriges Reich»* (un imperio de mil años). Por su parte, Estados Unidos asumió el papel del abogado de un liberalismo centrista a nivel mundial —recuérdense las «cuatro libertades» del ex presidente de Estados Unidos, Franklin D. Roosevelt (libertad de expresión, libertad de culto, libertad frente a la carencia y frente al miedo)— y se metió en una alianza estratégica con la Unión Soviética, volviendo posible la derrota de Alemania y sus aliados.

La Segunda Guerra Mundial comportó una destrucción enorme de la infraestructura y de las poblaciones de Eurasia, desde el océano Atlántico hasta el Pacífico, en la que casi ningún país salió indemne. La única potencia industrial grande que emergió intacta —e incluso muy fortalecida, desde la perspectiva de la economía— fue Estados Unidos, que de inmediato consolidó su posición.

Pero el aspirante a hegemón enfrentó algunos obstáculos políticos prácticos. Durante la guerra, las fuerzas de los Aliados acordaron el establecimiento de la ONU, una organización integrada básicamente por los países que habían estado en la coalición contra las fuerzas del Eje. El rasgo crítico de la organización fue el Consejo de Seguridad, la única estructura que podía autorizar el empleo de la fuerza. El Acta de la ONU les otorgó el derecho de veto sobre el Consejo de Seguridad a cinco potencias, incluyendo a Estados Unidos y a la Unión Soviética, y esto en la práctica desarmó en gran medida al Consejo. De ahí que no fuera la fundación de la ONU en 1945 lo que determinó las limitaciones geopolíticas de la segunda mitad del siglo XX, sino más bien la reunión de Yalta entre Roosevelt, el primer ministro de Gran Bretaña, Winston Churchill, y el dirigente soviético, José Stalin, dos meses antes.

Los acuerdos formales de Yalta fueron menos relevantes que los acuerdos informales, los cuales no se verbalizaron y sólo pueden valorarse al observar la conducta de Estados Unidos y de la Unión Soviética durante

los siguientes años. Al terminar la guerra en Europa, el 8 de mayo de 1945, las tropas soviéticas y occidentales —esto es, las estadounidenses, las británicas y las francesas— se ubicaron en sitios especiales: en esencia, a lo largo de una línea norte-sur en el centro de Europa, el río Elba, la histórica línea divisoria de Alemania. Salvo ciertos ajustes menores, ahí se quedaron. En retrospectiva, Yalta significó el acuerdo de ambas partes en cuanto a que ahí podían permanecer y que ninguna de las partes emplearía la fuerza para sacar a la otra. Este arreglo tácito incluía asimismo a Asia, como lo mostró la ocupación estadounidense de Japón y la división de Corea. Por tanto, en términos políticos Yalta fue un acuerdo sobre el *statu quo* en el cual la Unión Soviética controlaba aproximadamente un tercio del mundo y Estados Unidos el resto.

Washington enfrentó asimismo desafíos militares más serios. La Unión Soviética contaba con las fuerzas de tierra más grandes del mundo, en tanto que el gobierno estadounidense se encontraba bajo la presión interna de reducir su ejército, para acabar en particular con el reclutamiento forzoso. De ahí que Estados Unidos decidiera afirmar su poderío militar no por medio de las fuerzas de tierra, sino del monopolio de las armas nucleares —más una fuerza aérea con la capacidad para desplegarlas. Este monopolio en breve desapareció: para 1949 la Unión Soviética ya había desarrollado también sus armas nucleares. Desde entonces, Estados Unidos se ha visto reducido a tratar de prevenir la adquisición de armas nucleares —y de armas químicas y bacteriológicas— por otras potencias, esfuerzo que, para el siglo XXI, no parece haber sido muy exitoso.

Hasta 1991, Estados Unidos y la Unión Soviética coexistieron en el «equilibrio del terror» de la Guerra Fría. Sólo en tres ocasiones se puso seriamente a prueba este *statu quo*: el bloqueo de Berlín en 1948-1949, la guerra de Corea, de 1950 a 1953 y la crisis cubana de los misiles en 1962. En todos los casos, el resultado fue la restauración del *statu quo*. Más aún, es preciso señalar cómo cada vez que la Unión Soviética enfrentó una crisis política en sus regímenes satélite —Alemania del Este en 1953, Hungría en 1956, Checoslovaquia en 1968 y Polonia en 1981—, Estados Unidos apenas se involucró en algo más que maniobras de propaganda, permitiéndole a la Unión Soviética proceder a su antojo.

Esta pasividad no se extendió hasta la esfera de la economía, por supuesto. Estados Unidos capitalizó el contexto de la Guerra Fría para

lanzar masivos esfuerzos de reconstrucción económica, primero en Europa occidental y más adelante en Japón, así como en Corea del Sur y Taiwán. El razonamiento era obvio: ¿qué sentido tenía contar con una arrolladora superioridad productiva si el resto del mundo era incapaz de reunir una demanda efectiva? Más aún, la reconstrucción económica ayudó a crear obligaciones clientelares de parte de las naciones que recibían ayuda de Estados Unidos; esta idea de obligación alentó la disposición para entrar en alianzas militares y, lo que es aún más relevante, en subordinación política.

Por último, no se debe subestimar el componente ideológico y cultural de la hegemonía estadounidense. El periodo inmediatamente posterior a 1945 bien pudo ser el punto más elevado de la popularidad de la ideología comunista en la historia. Hoy olvidamos con facilidad los cuantiosos votos que obtenían los partidos comunistas en las elecciones libres realizadas en países como Bélgica, Francia, Italia, Checoslovaquia y Finlandia, por no mencionar el apoyo que reunieron los partidos comunistas en Asia —en Vietnam, India y Japón— y por toda América Latina. Sin contar áreas como China, Grecia e Irán, en donde las elecciones libres siguieron estando ausentes o limitadas, pero en donde los partidos comunistas gozaron de un atractivo muy difundido. En respuesta, Estados Unidos apoyó una gran ofensiva ideológica anticomunista. En retrospectiva, esta campaña parece en buena medida exitosa: Washington blandió su papel como dirigente del «mundo libre» con la misma eficacia al menos con la que la Unión Soviética blandió su posición como dirigente en el campo «progresista» y «antiimperialista».

El éxito de Estados Unidos como poder hegemónico en la etapa de la posguerra creó las condiciones del deceso hegemónico de la nación. Este proceso se engloba en cuatro símbolos: la guerra en Vietnam, las revoluciones de 1968, la caída del Muro de Berlín en 1989 y los ataques terroristas de septiembre de 2001. Cada uno de estos símbolos se fueron montando uno encima del otro hasta culminar en la situación en la que Estados Unidos se ve hoy: una superpotencia solitaria que carece de verdadero poder, un dirigente mundial al que nadie sigue ni respeta y una nación peligrosamente a la deriva en medio de un caos global que no puede controlar.

¿Qué fue la guerra de Vietnam? Antes que nada fue el esfuerzo del pueblo vietnamita por acabar con el dominio colonial y establecer su propio Estado. Los vietnamitas lucharon contra los franceses, los japoneses y los estadounidenses, y al final los vietnamitas triunfaron: un gran logro, en realidad. Sin embargo, en términos geopolíticos, la guerra representó un rechazo al *statu quo* de Yalta de parte de poblaciones etiquetadas entonces como del tercer mundo. Vietnam se convirtió en un símbolo tan poderoso porque Washington fue lo suficientemente tonto como para invertir toda su fuerza militar en la lucha, y aun así perder. Cierto que Estados Unidos no desplegó armas nucleares —una decisión que han reprochado por mucho tiempo ciertos grupos miopes de la derecha—, pero su uso habría destrozado los acuerdos de Yalta y podría haber producido un holocausto nuclear: un resultado al que Estados Unidos sencillamente no se podía arriesgar.

Pero Vietnam no fue únicamente una derrota militar o una mácula en el prestigio estadounidense. La guerra propinó un fuerte golpe a la capacidad de Estados Unidos para permanecer como la fuerza económica dominante del mundo. El conflicto resultó sumamente caro y prácticamente agotó las reservas de oro estadounidenses que habían sido tan abundantes desde 1945. Más aún, Estados Unidos incurrió en estos costos en el momento en que Europa occidental y Japón experimentaban fuertes repuntes en su economía. Estas condiciones finiquitaron la preeminencia de Estados Unidos en la economía global. Desde el final de los sesenta, los miembros de esta tríada han sido casi iguales en lo económico; ha habido épocas en que uno supera a los otros pero ninguno ha llegado a adelantarse demasiado. Cuando por todo el mundo estallaron las revoluciones de 1968, el apoyo a los vietnamitas se volvió un relevante componente retórico. En muchas calles, incluidas las de Estados Unidos, se corearon el «Uno, dos, muchos Vietnams» y el «Ho-Ho-Ho Chi-Minh». Pero los sesentaiocheros no sólo condenaron la hegemonía de Estados Unidos. Condenaron la colusión soviética con Estados Unidos, condenaron Yalta y usaron o adoptaron el lenguaje de los chinos de la revolución cultural, quienes dividían el mundo en dos: las dos superpotencias y el resto del mundo.

La denuncia de la colusión soviética condujo lógicamente a la denuncia de las fuerzas nacionales estrechamente aliadas con la Unión Soviética,

lo que en la mayoría de los casos quiso decir los partidos comunistas. Pero los revolucionarios de 1968 también se fueron en contra de otros componentes de la vieja izquierda —los movimientos de liberación nacional en el tercer mundo, los movimientos socialdemócratas en Europa y los demócratas del *New Deal* en Estados Unidos— acusándolos a ellos también de estar coludidos con lo que los revolucionarios llamaban genéricamente el «imperialismo estadounidense».

El ataque a la colusión soviética con Washington junto con el ataque a la vieja izquierda debilitaron aún más la legitimidad de los acuerdos de Yalta en los que Estados Unidos le dio forma al orden mundial. También minaron la postura del liberalismo centrista como la única ideología global legítima. Las consecuencias políticas directas de las revoluciones mundiales de 1968 fueron mínimas, pero sus repercusiones geopolíticas e intelectuales fueron enormes e irrevocables. El liberalismo centrista cayó del trono que ocupaba desde las revoluciones europeas de 1848 y que había permitido cooptar a conservadores y radicales por igual. Estas últimas ideologías volvieron y nuevamente representaron una verdadera gama de opciones. Los conservadores volvieron a ser conservadores y los radicales volvieron a ser radicales. Los liberales centristas no desaparecieron, pero quedaron reducidos a su verdadero tamaño. Y en el camino, la ideología oficial estadounidense —antifascista, anticomunista, anticolonialista— se hizo difusa y poco convincente para una creciente porción de las poblaciones del mundo.

El inicio del estancamiento internacional de la economía de la década de los setenta tuvo dos consecuencias importantes para el poder estadounidense. En primer lugar, el estancamiento trajo como resultado el derrumbe del «desarrollismo» —la idea según la cual cualquier nación podía poner al día su economía siempre y cuando el Estado interviniera apropiadamente—, que era la principal premisa ideológica de los movimientos de la vieja izquierda entonces en el poder. Uno tras otro, estos regímenes enfrentaron desorden interno, baja en los niveles de vida, incremento en la dependencia por deudas con instituciones financieras internacionales y erosión de la credibilidad. Lo que en la década de los sesenta había parecido una exitosa navegación hacia la descolonización del tercer mundo por obra de Estados Unidos —minimizando la disrupción y maximizando la suave transferencia del poder a regímenes que

eran desarrollistas y muy poco revolucionarios— dio paso a un orden desintegrador, un descontento que se cocía a fuego lento y temperamentos radicales sin canalizar. En el momento en que Estados Unidos trató de intervenir, fracasó. En 1983, el presidente de Estados Unidos, Ronald Reagan, envió tropas al Líbano para reestablecer el orden. Las tropas de hecho fueron expulsadas. Para compensar, Reagan invadió a Granada, un país sin ejército. El presidente George H.W. Bush invadió Panamá, otro país sin ejército. Pero luego de intervenir en Somalia para restaurar el orden, Estados Unidos se vio obligado a salir de ahí de una manera un tanto ignominiosa. Como era poco lo que el gobierno estadounidense podía hacer para invertir la tendencia descendente de su hegemonía, decidió mejor ignorar esta tendencia: una medida política que prevaleció desde la retirada de Vietnam hasta el 11 de septiembre de 2001.

Mientras tanto, los verdaderos conservadores empezaron a asumir el control de instituciones estatales e interestatales clave. La ofensiva neoliberal de la década de los ochenta tuvo la marca de los regímenes de Thatcher y Reagan y del surgimiento del Fondo Monetario Internacional (FMI) como un actor fundamental en la escena mundial. Si bien alguna vez —a lo largo de más de un siglo— las fuerzas conservadoras trataron de presentarse a sí mismas como liberales más sabios, ahora los liberales centristas se vieron obligados a sostener que ellos eran conservadores más eficaces. Los programas conservadores eran claros. Dentro de Estados Unidos, los conservadores trataron de implementar políticas que redujeran el costo del trabajo, minimizando las limitaciones ambientales para los productores y reduciendo las prestaciones del Estado benefactor. Los logros reales fueron modestos, por lo que los conservadores se desplazaron entonces con vigor a la escena internacional. Las reuniones del Foro Económico Mundial en Davos ofrecieron una zona de encuentro para las élites y los medios masivos de información. El FMI les proporcionó un club a los ministros de finanzas y a los miembros de los bancos centrales. Y Estados Unidos presionó para que se creara la Organización Mundial de Comercio, con el fin de impulsar el libre flujo comercial por encima de las fronteras nacionales.

Mientras Estados Unidos veía para otro lado, la Unión Soviética se vino abajo. Sí, Ronald Reagan apodó a la Unión Soviética el «imperio del mal» y echó mano de la ampulosidad retórica para hacer un llamado en

favor de la destrucción del Muro de Berlín, pero ni Estados Unidos hablaba realmente en serio ni fue de hecho el responsable de la caída de la Unión Soviética. La verdad es que la Unión Soviética y su zona imperial en Europa del este se desplomaron debido a la desilusión popular con la vieja izquierda en combinación con los esfuerzos del dirigente soviético Mijaíl Gorbachov por salvar a su régimen por medio de la liquidación de Yalta e institucionalizando la liberalización interna: *perestroika* más *glasnost*. Gorbachov logró liquidar a Yalta pero no salvar a la Unión Soviética —aunque por poco lo logra, dicho sea de paso.

Ante lo repentino de este derrumbe, Estados Unidos se quedó paralizado e intrigado, sin saber bien cómo manejar las consecuencias. El derrumbe del comunismo en efecto significó el derrumbe del liberalismo al quitar la única justificación ideológica detrás de la hegemonía estadounidense, una justificación respaldada tácitamente por el oponente ideológico ostensible del liberalismo. Esta pérdida de legitimidad llevó directamente a la invasión iraquí de Kuwait, invasión que el dirigente iraquí Sadam Hussein jamás se habría atrevido a emprender si los acuerdos de Yalta hubieran permanecido. En retrospectiva, los esfuerzos de Estados Unidos en la guerra del Golfo lograron una tregua que básicamente regresó las cosas al punto de partida. Pero ¿se puede quedar satisfecho un poder hegemónico con un empate en una guerra con un poder regional mediano? Sadam Hussein demostró que era posible pelearse con Estados Unidos y salirse con la suya. Aún más que la derrota en Vietnam, el temerario desafío de Sadam le ha comido las entrañas a la derecha de Estados Unidos, en particular a los llamados halcones, lo que explicaba el ferviente deseo de éstos por invadir Iraq y destruir su régimen.

Entre la guerra del Golfo y el 11 de septiembre de 2001, los dos mayores escenarios del conflicto mundial fueron los Balcanes y Medio Oriente. En ambas regiones Estados Unidos ha desempeñado un relevante papel diplomático. Vistas las cosas en retrospectiva, ¿cuán diferentes habrían sido los resultados si Estados Unidos hubiera asumido una postura completamente aislacionista? En los Balcanes, un estado multinacional exitoso en materia económica, Yugoslavia, se fragmentó, en esencia, en las mismas partes que lo componían. Durante diez años, casi todos los estados resultantes se enfrascaron en un proceso de etnificación, y experimentaron una violencia brutal, amplias violaciones a los derechos humanos y

guerras abiertas. La intervención del exterior —en la que Estados Unidos figuró muy destacadamente— trajo una tregua y puso fin a la violencia más despiadada, pero esta intervención de ningún modo revirtió la etnificación, la cual hoy se ha consolidado y en cierta forma legitimado. ¿Sin la participación de Estados Unidos la violencia podría haber durado más, habrían acabado de otro modo estos conflictos? La violencia podría haber durado más, pero el resultado básico probablemente no habría sido muy distinto. El cuadro es aún más tétrico en Medio Oriente donde, en todo caso, la participación de Estados Unidos ha sido más profunda y sus fracasos más espectaculares. En los Balcanes y en el Medio Oriente, Estados Unidos no ha logrado imponer eficazmente su influencia hegemónica, no por falta de voluntad o de ganas, sino por falta de un poder real.

Luego vino el 11 de septiembre: el impacto y la reacción. Bajo el fuego de los legisladores estadounidenses, la Agencia Central de Inteligencia (CIA) ahora sostiene que le advirtió al gobierno de Bush de la existencia de posibles amenazas. Pero la CIA, a pesar de la atención que le prestó a Al-Qaeda y de su experiencia en inteligencia, fue incapaz de anticipar —y por tanto de prevenir— la realización de los golpes terroristas. O eso es lo que el director de la CIA, George Tenet, ha dicho. Este testimonio a duras penas puede tranquilizar al gobierno estadounidense o a su pueblo. Sea lo que sea lo que agreguen los historiadores, los ataques del 11 de septiembre de 2001 plantearon un gran desafío al poder estadounidense. Los responsables no representaban a una gran potencia militar. Eran miembros de una fuerza no estatal, con un alto grado de determinación, algo de dinero, una banda de seguidores fervientes y una base sólida en un estado débil. En pocas palabras, no eran nada militarmente. Sin embargo tuvieron éxito en un ataque franco al territorio estadounidense.

George W. Bush llegó al poder con una actitud muy crítica sobre el manejo de los asuntos exteriores en el gobierno de Clinton. Bush y sus asesores no admitían —pero sin duda sí eran conscientes— que el camino de Clinton era el mismo que habían seguido todos los presidentes de Estados Unidos desde Gerald Ford, incluidos Ronald Reagan y George H.W. Bush. Incluso había sido el camino del actual gobierno de Bush antes del 11 de septiembre. Basta ver la manera en la que Bush manejó el derribamiento de un avión estadounidense en China en abril de 2001 para darse cuenta de que la prudencia había normado el juego.

Tras los ataques terroristas, Bush cambió de ruta, declarándole la guerra al terrorismo, asegurándole al pueblo estadounidense que «el resultado es seguro» e informándole al mundo «están con nosotros o están contra nosotros». Mucho tiempo frustrados hasta por los gobiernos estadounidenses más conservadores, los halcones por fin llegaban a dominar la política del país. Su postura es clara: Estados Unidos posee un enorme poderío militar y aunque sean incontables los dirigentes extranjeros que piensen que no es prudente que Washington despliegue su fuerza militar, estos mismos dirigentes no pueden hacer y no harán nada si Estados Unidos impone simplemente su voluntad a los demás. Los halcones creen que Estados Unidos debe actuar como un poder imperial por dos motivos: primero, porque Estados Unidos se puede salir con la suya y, segundo, porque si Washington no ejerce su fuerza, Estados Unidos será marginado cada vez más.

Esta postura de los halcones hoy tiene tres expresiones: el ataque militar a Afganistán, el respaldo *de facto* a los esfuerzos israelitas por liquidar a la autoridad palestina y la invasión a Iraq. Un año después de los ataques terroristas de septiembre de 2001, tal vez sea muy pronto para evaluar lo que tales estrategias lograrán. Hasta ahora, estos esquemas han llevado al derrocamiento de los talibán en Afganistán —sin el desmantelamiento total de Al-Qaeda o la captura de los talibán de más alta dirigencia—; a una enorme destrucción en Palestina —sin volver «irrelevante» al dirigente palestino Yaser Arafat, como lo considera el primer ministro israelí Ariel Sharon—, y a una fuerte oposición de parte de los aliados estadounidenses en Europa y Medio Oriente a los planes para invadir Iraq. Ciertas condiciones han variado en el panorama mundial: Yaser murió en condiciones que aún no se han esclarecido y la invasión a Iraq se llevó a cabo sin consentimiento de la ONU, pero con el apoyo de muchos países del mundo. Sin embargo los plantemientos que expone el autor sobre la política militarista de Estados Unidos y su relación con Israel siguen vigentes.

La lectura que hacen los halcones de los acontecimientos recientes enfatiza que la oposición a las acciones estadounidenses, aunque seria, no ha pasado de ser en buena medida verbal. Ni Europa occidental ni Rusia ni China ni Arabia Saudita parecen estar listas para romper seriamente sus vínculos con Estados Unidos. En otras palabras, creen los halcones, Washington ya se salió con la suya. Los halcones han asumido que lo

mismo sucedería al invadir Iraq el ejército estadounidense, y después, cuando Estados Unidos ejerza su autoridad en cualquier otra parte, ya sea en Irán, Corea del Norte, Colombia o tal vez Indonesia. Irónicamente, la lectura de los halcones se ha vuelto en buena medida la lectura de la izquierda internacional, que ha estado vociferando en contra de las medidas políticas de Estados Unidos: sobre todo porque teme que sean altas las probabilidades del triunfo estadounidense.

Pero las interpretaciones de los halcones son erróneas y contribuirán únicamente al declive de Estados Unidos, transformando una caída gradual en un desplome mucho más veloz y turbulento. Específicamente, los planteamientos de los halcones fracasarán por motivos militares, económicos e ideológicos.

Sin duda la carta más fuerte de Estados Unidos sigue siendo la militar; de hecho, es su única carta. En la actualidad, Estados Unidos cuenta con el más formidable aparato militar del mundo. Y si se ha de creer lo que se dice de las nuevas tecnologías militares sin paralelo, la ventaja militar de Estados Unidos sobre el resto del mundo hoy es considerablemente mayor de lo que era hace apenas una década. Pero ¿eso quiere decir que Estados Unidos puede invadir Iraq, conquistarlo rápidamente e instalar un régimen amistoso y estable? Para nada. Téngase en mente que de las tres guerras importantes que el ejército estadounidense ha librado desde 1945 —Corea, Vietnam y la guerra del Golfo—, una terminó en derrota y dos en empate: no precisamente un expediente glorioso.

El ejército de Sadam Hussein no es el de los talibán y su control militar interno es bastante más coherente. Una invasión estadounidense supondría necesariamente una seria fuerza de tierra, que tendrá que abrirse camino hasta Bagdad y que muy probablemente sufra bajas considerables. El ejército norteamericano no encontró en suelo iraquí una fuerza militar considerable que se le opusiera, tampoco se encontraron armas que representaran un peligro real. Aparentemente la estrategia de Sadam Hussein fue la de disolver el ejército para organizar una guerra de resistencia para enfrentar a Estados Unidos después de la invasión. Tal fuerza también requerirá de bases de operaciones y Arabia Saudita ha dejado en claro que no desea desempeñar este papel. ¿Ayudarán Kuwait o Turquía? Tal vez, si Washington apuesta su resto. Entre tanto, se puede esperar que Sadam Hussein despliegue todas las armas a su disposición y

es precisamente el gobierno estadounidense el que no deja de bordar sobre lo desagradables que pueden ser estas armas. Estados Unidos puede presionar a los regímenes de la región, pero el sentimiento popular en la zona ve claramente todo este asunto como reflejo de un profundo prejuicio antiárabe en Estados Unidos. ¿Puede ganarse semejante conflicto? El mando general británico al parecer le ha informado al primer ministro Tony Blair que no lo cree así.

Y siempre está el asunto de los «segundos frentes». Después de la guerra del Golfo, las fuerzas armadas estadounidenses trataron de prepararse para la posibilidad de luchar simultáneamente dos guerras regionales. Más tarde, el Pentágono abandonó discretamente la idea por impráctica y costosa. ¿Pero quién puede asegurar que cuando Estados Unidos parezca estar atrapado en Iraq ninguno de sus enemigos potenciales vaya a golpear? Véase también el asunto de la tolerancia popular a las guerras sin victoria en Estados Unidos. Su gente oscila entre un fervor patriótico que apoya a todos los presidentes de guerra y una profunda tendencia al aislacionismo. Desde 1945, el patriotismo ha topado con pared cada vez que aumenta la lista de muertos. ¿Hoy por qué habría de ser distinta la reacción? E incluso si los halcones —civiles en su mayoría— se sienten por encima de la opinión pública, los generales del ejército estadounidense, quemados por Vietnam, no lo están.

¿Y qué sucede en el frente de la economía? En la década de los ochenta, muchos analistas estadounidenses se pusieron histéricos ante el milagro de la economía japonesa. En los años noventa, Estados Unidos se relajó, dadas las dificultades económicas de los japoneses. Luego de haber exagerado la velocidad a que Japón avanzaba, las autoridades de Estados Unidos parecen estar de plácemes, confiadas en que Japón se ha quedado atrás. En estos tiempos, Washington se muestra proclive a darles lecciones a los japoneses acerca de lo que hacen mal.

Semejante triunfalismo apenas tiene algún respaldo. Así pues, no sorprendió leer en el *New York Times*, el 20 de abril de 2002, que:

> Un laboratorio japonés ha construido la computadora más rápida del mundo, una máquina tan poderosa que iguala el poder de procesamiento combinado de las veinte computadoras estadounidenses más rápidas, y que rebasa con mucho la máquina líder hasta ese momento, construida por IBM.

El logro [...] prueba que la carrera tecnológica que la mayoría de los ingenieros estadounidenses creía estar ganando cómodamente está lejos de haber concluido.

El artículo procedía a señalar que en los dos países se dan «prioridades científicas y tecnológicas contrastantes». La máquina japonesa fue construida para analizar los cambios climáticos, mientras que las máquinas estadounidenses fueron diseñadas para simular armas. Así, estamos de vuelta ante el rasgo más antiguo de los poderes hegemónicos. El poder dominante se concentra en lo militar; el candidato a sucesor se concentra en la economía. Esto último siempre ha rendido frutos abundantes. Le funcionó a Estados Unidos, ¿por qué no habría de funcionar también para Japón, aliado probablemente con China? Yo diría, volvamos en diez años y veamos qué fortuna ha corrido la economía estadounidense.

Finalmente, está la esfera ideológica. En este momento, la economía de Estados Unidos parece relativamente débil, más aún si se considera que las estrategias de los halcones son muy costosas en recursos. Además, Estados Unidos sigue aislado en términos políticos. De hecho nadie, salvo los halcones de Israel y Tony Blair, piensa que esa posición tiene sentido o debe fortalecerse. Estados Unidos se manejó con una arrogancia chantajista, que en buena medida ha resultado contraproducente. La arrogancia tiene su lado negativo. Perder canicas implica que uno tiene menos canicas la próxima vez. La renuente aquiescencia de los amigos genera un resentimiento creciente, incluso *Schadenfreude* cuando las cosas van mal en Estados Unidos. El país había acumulado un considerable crédito ideológico durante los últimos doscientos años, incluidos los últimos cincuenta. Bajo el régimen de George W. Bush, Estados Unidos perdió este crédito más rápido de lo que Lyndon Johnson dilapidó los excedentes de oro en los años sesenta.

Hay dos posibilidades principales para Estados Unidos en los próximos diez años. Seguir el camino de los halcones, con las consecuencias negativas para todos pero en especial para Estados Unidos. O bien decidir que los aspectos negativos son demasiado grandes. Yo diría que las opciones para el presidente Bush y para Estados Unidos son extremadamente limitadas, y que no hay modo de evitar que el país continúe su decadencia durante los próximos diez años como fuerza determinante en los asuntos mundiales. De ser electo John Kerry, puede ser que no tenga mejores

opciones. John Ferry perdió las elecciones de 2004 y George W. Bush fue reelecto para un nuevo período presidencial. El verdadero dilema no es si Estados Unidos está en decadencia como potencia hegemónica, sino si podrá encontrar un modo de caer con elegancia, con el menor daño para el mundo y para el propio país.

Segunda parte
RETÓRICAS Y REALIDADES MÚLTIPLES

II. EL SIGLO XX: ¿OSCURIDAD AL MEDIODÍA?

A la mitad del siglo xx, Arthur Koestler escribió una novela sobre el régimen soviético y sus juicios prefabricados que tituló *Oscuridad al mediodía*[1]. Quisiera adoptar este título como mi metáfora para todo el siglo xx, no sólo para el régimen soviético. Pero al mismo tiempo el siglo en muchos sentidos fue un «Sol brillante a medianoche». De hecho, la manera en la que pensamos este siglo, tan difícil de evaluar, depende en buena medida del sitio y el momento desde los cuales lo observemos. Hemos estado trepados en algo así como una montaña rusa. Debemos recordar que la montaña rusa suele terminar de dos modos. Por lo general, se regresa más o menos al punto de partida, por emocionados o aterrados que hayan estado los tripulantes. Pero a veces el vagón se descarrila.

Henry Luce llamaba al siglo xx «el siglo estadounidense». Estaba en lo cierto indiscutiblemente, aunque eso sólo sea una parte de la historia. El ascenso de Estados Unidos a la hegemonía en el sistema-mundo se inició alrededor de 1870, en las primeras etapas de la caída del Reino Unido desde sus antiguas alturas. Estados Unidos y Alemania compitieron entre sí como contendientes por la sucesión de Gran Bretaña. Lo que sucedió es bien conocido y muy sencillo. Tanto Estados Unidos como Alemania ampliaron enormemente su base industrial entre 1870 y 1914, rebasando ambos a Gran Bretaña. Sin embargo, uno era una fuerza marítima y aérea y el otro era una fuerza de tierra. Las líneas de su expansión económica fueron en este sentido distintas, como distinta fue la naturaleza de su inversión militar. Estados Unidos estaba aliado económica y políticamente con la que hasta antes de su declive había sido la potencia hegemónica, Gran Bretaña. Después tuvieron lugar las dos guerras mundiales, a las que más valdría concebir como una sola «guerra de treinta

años», una guerra esencialmente entre Estados Unidos y Alemania con el fin de definir la hegemonía en el sistema-mundo.

Alemania probó la ruta de la transformación del sistema-mundo en un imperio-mundo, lo que ellos llamaron su *tausendjähriges Reich*. La ruta de la conquista imperial nunca ha funcionado como trayecto viable hacia el dominio en el marco de la economía-mundo capitalista, como ya antes había descubierto Napoleón. La acometida imperial mundial tiene la ventaja en el corto plazo del vigor y la precipitación militares. En el mediano plazo tiene la desventaja de ser sumamente cara y de unificar a todas las fuerzas de la oposición. Tal y como la monarquía constitucional y cuasiliberal de Gran Bretaña hizo que la autocrática Rusia zarista se enfrentara a Napoleón, así la república representativa cuasiliberal de Estados Unidos hizo que la estalinista Unión Soviética se enfrentara a Hitler: o mejor dicho, tanto Napoleón como Hitler hicieron un gran trabajo al unificar a los dos poderes situados en los extremos de la masa continental europea contra la voraz estructura de poder situada entre ellos.

Pero, ¿cómo hemos de evaluar las consecuencias de esta lucha? Empecemos con el resultado material. En 1945, después de lo que fue una guerra increíblemente destructiva para todo el continente europeo e igual de destructiva en Asia del este —destructiva en términos tanto de vidas como de infraestructura—, Estados Unidos fue la única de las grandes potencias industriales que salió intacta en términos económicos, incluso fortalecida, como resultado del crecimiento gradual durante los años de la guerra. Por algunos años después de 1945 hubo hambre en serio en todas las demás regiones que antes eran avanzadas económicamente, y en todo caso la reconstrucción básica de estas zonas fue un proceso difícil.

En una situación así fue muy sencillo para las industrias de Estados Unidos dominar el mercado mundial. En un principio, su mayor problema no consistió en que hubiera muchos vendedores competitivos, sino en la muy reducida demanda efectiva, y en que hubiera muy pocos compradores a nivel mundial debido a la caída del poder adquisitivo en Europa occidental y en Asia del este. Esto requirió algo más que ayuda: requirió reconstrucción. Por productiva que fuera dicha reconstrucción para la industria estadounidense, resultó costosa para los contribuyentes de Estados Unidos. El enfrentar los costos de corto plazo planteó un problema político interno para el gobierno estadounidense.

Mientras tanto, al parecer también se dio un problema político-militar. No obstante la destrucción, la Unión Soviética cobró mucha importancia como potencia militar, y ocupó media Europa. Se proclamó un Estado socialista con la misión teórica de conducir al mundo entero hacia el socialismo —y más adelante, en teoría también, hacia el comunismo. Entre 1945 y 1948, las llamadas democracias populares, bajo la égida del Partido Comunista, fueron apareciendo una por una en las zonas en las que se encontraba el Ejército Rojo al finalizar la Segunda Guerra Mundial. Para 1946, Winston Churchill hablaba de una «Cortina de Hierro» que había caído sobre Europa, desde Szczecin hasta Trieste.

Además, en los años inmediatamente posteriores a 1945, los partidos comunistas demostraron ser sumamente fuertes en un gran número de países europeos. Los partidos comunistas ganaron de 25 a 40 por ciento del voto en las primeras elecciones de la posguerra en Francia, Italia, Bélgica, Finlandia y Checoslovaquia, resultado tanto de la fuerza que ya tenían en los años de entreguerras como del papel que desempeñaron durante la guerra al animar buena parte de la resistencia en contra del nazismo y del fascismo. Lo mismo sucedió en Asia. En China, el Partido Comunista marchaba en Shangai en contra del gobierno nacionalista que había perdido su legitimidad. Los partidos comunistas y/o las guerrillas fueron notablemente fuertes también en Japón, Filipinas, Indochina y las Indias Orientales Neerlandesas, y no fueron poca cosa en otras partes.

Los movimientos comunistas tenían el viento a favor. Sostenían que la historia estaba de su lado y actuaron como si se lo creyeran. Lo mismo hicieron muchos otros, desde los movimientos conservadores hasta los de centro-izquierda, y muy particularmente la mayoría de los socialdemócratas. Estos otros temían que, en el transcurso de unos cuantos años, sus países se volvieran democracias populares. Y no deseaban que tal cosa pasara. Más enfáticamente, estaban listos para resistir contra lo que ahora se llamaba retóricamente la amenaza comunista al mundo libre.

En los últimos treinta años, una gran cantidad de historiografía revisionista ha surgido tanto de la izquierda como de la derecha. Los revisionistas de izquierda han tendido a sostener que la llamada amenaza comunista fue una especie de espantajo, erigido por el gobierno estadounidense y las fuerzas de la derecha del mundo, con el fin de asegurar la hegemonía de Estados Unidos en el sistema-mundo así como para aplacar —o al

menos limitar— la fuerza de la izquierda y de los movimientos obreros en los estados liberales de Occidente. Los revisionistas de derecha han tendido a sostener, sobre todo cuando se volvieron accesibles los documentos soviéticos después de 1989, que en efecto llegó a existir una red mundial de espías que trabajaba para la Unión Soviética, que en efecto tenía toda la intención de subvertir a los estados no comunistas y de transformarlos en democracias populares.

El hecho es que tanto la historiografía revisionista de izquierda como de derecha tal vez tengan en buena medida razón en sus afirmaciones empíricas y se equivoquen en sus interpretaciones históricas. No hay duda, ambos lados afirmaron en público y más aún en privado lo que los revisionistas decían que habían afirmado. Es muy probable que la mayoría de los individuos en los departamentos clave de cada bando creyeran en la retórica, o que al menos creyeran una buena parte de ella. Sin duda también ambos bandos emprendieron acciones cuyo fin no era otro que realizar su retórica expansionista. Y sin duda, por último, ambos lados habrían visto con gusto el derrumbe del otro y en buena medida eso era incluso lo que esperaban.

Aun así, necesitamos un poco de sangre fría y algo de *Realpolitik* en nuestra apreciación de lo que en realidad sucedió. En retrospectiva, parece ser claro que la Guerra Fría fue un ejercicio muy controlado, cuidadosamente construido y monitoreado, que nunca se salió de control y que nunca llevó a la guerra mundial que todos temían. Yo lo he llamado un minueto. Más aún, en retrospectiva, no pasaron muchas cosas, en el sentido de que en 1989 las líneas de demarcación eran prácticamente las mismas que en 1945 y que al final no hubo ni una agresión soviética contra Europa occidental ni una acometida estadounidense sobre la Europa del este. Más aún, hubo muchos puntos en los que cada lado exhibió un autocontrol por encima del mandato de la retórica. Lo que es más, podemos decir que nada de esto fue intencional, sino tan sólo el resultado de un empate, y hasta cierto punto ello podría ser cierto. Con todo, los empates se ven favorecidos por las lasitudes que resultan de las intenciones tácitas.

Tal escenario histórico demanda cautela al evaluar los motivos y las prioridades de cada bando. Observemos dos palabras clave: Yalta y contención. En forma muy ostensible, Yalta estableció las fronteras del acuartelamiento de las tropas en la prospectiva de la posguerra y por

tanto de la influencia geopolítica, así como las modalidades de la formación de gobiernos en los países liberados. La contención fue una doctrina que George Kennan inventó algunos años después. Kennan, hablando a título personal, aunque indirectamente a nombre del *establishment* estadounidense, abogaba por eso precisamente: contención por parte de Estados Unidos y de la Unión Soviética; no, sin embargo, contención en lugar de debilidad, sino contención en lugar de acometida: una guerra fría que no sería ni debería llegar a ser una guerra caliente. John Foster Dulles, antes de volverse secretario de Estado con Eisenhower en 1953, había abogado en favor de la acometida, en contra de la idea de Kennan. Pero de hecho, una vez en el poder, Dulles practicó la contención —muy notablemente en 1956 con relación a la Revolución húngara— y la embestida quedó relegada al discurso de los políticos marginales.

Lo que Yalta y la contención lograron —¿quién llegará a saber los motivos internos de todos los actores?— es bastante claro. La Unión Soviética tuvo una zona bajo su control absoluto —la mayor parte de lo que llamamos Europa del este y Europa central—. Estados Unidos se quedó con el resto del mundo. Estados Unidos nunca interfirió en la zona soviética —salvo por medio de la propaganda—. Por otra parte, la Unión Soviética nunca interfirió realmente en ninguna zona fuera de su esfera con algo más que propaganda política y algo de dinero, con la sola excepción seria de Afganistán: un gran error, como luego habrían de aprender. A decir verdad, algunos países ignoraron este cauto acuerdo bilateral estadounidense-soviético, y ya llegaremos a eso.

¿Qué tuvo que ver Yalta con las prioridades económicas mundiales estadounidenses en la etapa inmediata de la posguerra? Como ya hemos dicho, Estados Unidos necesitaba crear una efectiva demanda a nivel mundial; sin embargo, no tenía cantidades ilimitadas de dinero para lograrlo. En la distribución de sus recursos, Estados Unidos le dio prioridad a Europa occidental, tanto por motivos económicos como por motivos políticos. Resultado de eso fue el Plan Marshall. Este plan, recordemos, lo ofreció Marshall a *todos* los aliados. ¿De veras quería Estados Unidos que lo aceptara la Unión Soviética? Lo dudo mucho, y en esa época recuerdo haber escuchado al vocero del Departamento de Estado admitir que no era así.

Como haya sido, la Unión Soviética declinó ser parte de la proposición y se aseguró de que ninguno de los países en su zona respondiera de manera favorable. Esto fue una suerte para Estados Unidos, por dos motivos. Si la Unión Soviética se hubiera metido al plan, éste se habría vuelto sumamente caro, además de que el Congreso estadounidense nunca habría dado su voto a favor. El principal argumento que hizo posible el apoyo bipartidista al Plan Marshall fue la necesidad de frenar al comunismo. De manera que ¿qué era lo que en realidad sucedía? La ayuda del Plan Marshall fue la otra cara de los acuerdos de Yalta. La Unión Soviética quedó en libertad de establecer un bloque mercantil dentro de la economía-mundo, pero no recibió ningún tipo de asistencia económica para su reconstrucción. Cero interferencia, pero nada de ayuda. La única vez que estos acuerdos parecieron peligrar fue en el momento del bloqueo de Berlín. Pero el resultado neto del bloqueo fue el de una tregua en el mismo punto en el que dio comienzo, que le dio a Estados Unidos la excusa para lanzar la OTAN y a la Unión Soviética para crear el Pacto de Varsovia. También le dio a cada bando el pretexto para gastar mucho más en su ejército, lo que en el corto plazo —si no es que en el largo— fue benéfico en términos económicos.

Asia, desde luego, quedó un tanto fuera de estos acuerdos. Y los comunistas chinos no tenían ninguna intención de que los dejaran fuera. Por eso marcharon hacia Shangai, en contra de los deseos de Stalin. En Estados Unidos, la derecha dijo que Estados Unidos perdió China, aunque en realidad fue la Unión Soviética la que perdió China, y a la larga eso resultó mucho más relevante. Luego vino la guerra de Corea. Cualquiera que sea la verdadera historia de quién y cuándo inició qué, parece estar claro, de nuevo en retrospectiva, que ni Estados Unidos ni la Unión Soviética querían empezar esa guerra. Y luego de un prolongado y cruento involucramiento, en el que Estados Unidos perdió vidas pero no así la Unión Soviética, la guerra terminó con una tregua más o menos en el punto de partida, un resultado muy similar al del bloqueo de Berlín. Pero, una vez más, esa guerra ofreció el pretexto que hacía falta para que Estados Unidos reforzara muy generosamente la economía japonesa y para firmar un pacto de defensa. De manera que Asia del este, desde el punto de vista estadounidense-soviético, estaba dentro de los acuerdos de Yalta. Y luego del embrollo Quemoy-Matsu en 1955, también China lo aceptó *de facto*.

El siglo estadounidense fue una realidad geopolítica, pero una realidad geopolítica en la que la otra así llamada superpotencia, la Unión Soviética, tuvo un papel, una voz, pero no el poder para hacer otra cosa más que pavonearse dentro de su jaula; y así, en 1989, la jaula explotó hacia dentro. Sin embargo, con este estallido desapareció también la subyacente justificación política de la hegemonía estadounidense y cambió asimismo la geopolítica del sistema-mundo, tema al que habremos de referirnos.

Pasemos ahora al segundo gran acontecimiento del siglo xx, el opuesto exacto de la hegemonía de Estados Unidos: el lento pero constante rechazo de parte del mundo no occidental al dominio paneuropeo. La cúspide de la «expansión de Europa» se dio en realidad hacia 1900, un siglo entero atrás. Fue entonces que W.E.B. Du Bois se puso a proclamar que «el problema del siglo xx era el problema de la línea de color». Nadie le creyó en ese entonces, pero tenía toda la razón. Aun antes de la Primera Guerra Mundial, hubo cierto número de llamadas revoluciones que debieron haber concitado la atención de los analistas: México, Afganistán, Persia, China y, no menos, la derrota de Rusia por parte de Japón en 1905. Para entonces ya existía tal sociedad de elogios mutuos en el mundo pan-extra-occidental, que estos acontecimientos fueron conocidos en todos lados y sirvieron para estimular otros actos en contra del dominio paneuropeo.

De hecho, yo creo que no debemos pensar la revolución rusa como una revolución proletaria —claramente no lo fue—, sino como el más exitoso y espectacular de los esfuerzos por rechazar el dominio paneuropeo. A decir verdad, muchos rusos insistían en que ellos eran europeos. Y los bolcheviques se pusieron de ese lado en el largo debate entre occidentalistas y eslavófilos. Pero esto sólo apunta la ambivalencia central de los movimientos que buscaban quitarse de encima el dominio paneuropeo. Querían una separación y una integración al mismo tiempo, ambas en nombre de la igualdad. En todo caso, los bolcheviques se dieron cuenta, luego de constatar que no llegaba la tan anticipada revolución alemana, de que su supervivencia y su papel en el mundo estaban vinculados a la lucha antiimperialista mundial. Éste fue el sentido del congreso de Bakú de 1920.

En el periodo posterior a 1945, la descolonización estuvo a la orden del día. Esto se debió en parte a una retirada inteligente y oportuna de los poderes colonizadores. Pero esta sabiduría de su parte fue en buena

medida resultado de las luchas heroicas que dieron los movimientos de liberación nacional en tres continentes. Las tres luchas que tuvieron el mayor impacto geopolítico fueron las de Vietnam, Argelia y Cuba. No se puede decir que ninguno de estos movimientos fueran agentes de la Unión Soviética. Muy por el contrario. Estos movimientos en esencia desafiaron los acuerdos de Yalta e impusieron un conjunto distinto de prioridades en la escena geopolítica, lo que más adelante tuvieron que aceptar tanto la Unión Soviética como Estados Unidos.

Ahora bien, si comparamos el año 2000 con 1900, vemos hasta qué punto la lucha antiimperialista fue abrumadoramente exitosa y lo poco, sin embargo, que cambió las realidades del sistema-mundo, pese a las esperanzas, intenciones y expectativas de quienes participaron en ella. En 2000 no quedan colonias formales significativas. Tenemos a un africano como secretario general de la ONU. Y el racismo abierto y formal se ha convertido en un tabú retórico. Por otra parte, sabemos hasta qué punto anda suelto el neocolonialismo (para usar la olvidada pero útil frase de Nkrumah). Puede ser que un africano sea el secretario general de la ONU pero un estadounidense es el que está al frente del más importante Banco Mundial, y un europeo occidental, del Fondo Monetario Internacional. Y aunque sea tabú la retórica del racismo, su realidad es tan grande como siempre y todo el mundo entiende las inconfesadas palabras en clave que le permiten operar.

Ciertamente, el éxito mismo de los movimientos antisistémicos ha sido la mayor causa de su desgracia. A finales del siglo XIX, los diversos movimientos antisistémicos, todos ellos políticamente débiles, desarrollaron su estrategia para la transformación social, el famoso plan de los dos pasos: primero, movilizarse para alcanzar el poder del Estado en todos los estados; luego usar el poder del Estado para transformar la sociedad. Ésta fue la estrategia que adoptaron los marxistas a nombre del movimiento obrero. Ésta fue la estrategia que adoptaron los políticos nacionalistas. Incluso fue la estrategia que adoptaron los movimientos de las mujeres, así como los movimientos de las llamadas minorías en la medida en que se concentraron en el sufragio y en otros derechos políticos. En 1900, esta estrategia parecía ser el único camino viable para esos movimientos, y es probable que así fuera. Ciertamente parecía un camino arduo. Para la década de los sesenta, las movilizaciones habían alcanzado el primer paso

en todo el mundo. Los movimientos antisistémicos llegaron al poder, o al menos a un poder parcial, casi en todas partes. El paso número dos, la transformación de la sociedad, se podía entonces emprender, así como la evaluación de sus resultados. Fueron los militantes y las masas quienes a fin de cuentas descubrieron que los resultados estaban tan por debajo de sus expectativas que ventilaron su desencanto contra los mismos movimientos y sus dirigentes, primero en las revoluciones de 1968 y luego en la secuela de las tres décadas siguientes.

Las dos tendencias del siglo xx se unieron en las últimas décadas del siglo. La caída de los comunismos en 1989-1991 fue el clímax del proceso de desencanto que había salido a la superficie en 1968. Sin embargo, al mismo tiempo las campanas doblaron por la muerte del poder global estadounidense, que perdía sus soportes políticos en dos sentidos. Por un lado, terminó la justificación política que sostenía la permanente subordinación al liderazgo estadounidense de sus dos principales rivales en materia económica, Europa occidental y Japón, ahora revitalizados. Por otro lado, acabó con las coacciones que los movimientos antisistémicos habían puesto a la actividad política de las masas, a la que ellos se habían encargado de canalizar y en realidad de despolitizar. Por lo que podemos decir que en el año 2000, en comparación con el de 1900, el mundo paneuropeo era en realidad mucho más débil geopolítica y culturalmente, pero el resto del mundo se había gastado las municiones que había movilizado y se revolcaba en la zozobra económica y política sin la certeza que alguna vez tuvieron estos movimientos: que la historia estaba de su lado. De ahí la oscuridad al mediodía tanto para el mundo paneuropeo como para el resto del mundo, luego de un largo periodo —sobre todo de 1945 a 1970— de un sol brillante a medianoche.

No he mencionado, al contar esta historia, la arremetida nazi-fascista en los años de entreguerras, ni tampoco las llamadas limpiezas étnicas que hemos vivido a últimas fechas, ni los horrores del *gulag* de los regímenes comunistas —aunque desde luego también de otros muchos regímenes. ¿No son relevantes? Sí, desde luego, en la medida que el sufrimiento brutal siempre es relevante y siempre es repugnante en términos morales. Pero ¿cómo evaluamos, primero, las causas de estos horrores, y, después, su derrotero? El mito centrista dominante dice que la soberbia ideológica y la desviación colectiva del firme camino moderado que ofrecían al

sistema-mundo quienes más poder tenían sobre él fueron la causa de estos horrores. Se dice que Auschwitz fue resultado del racismo irracional, que los *gulags* fueron consecuencia de la imposición (y de la expectativa) de utopías arrogantes, que la limpieza étnica es resultado de xenofobias atávicas y enclavadas culturalmente.

Aun sin entrar en detalles, ésta es una forma de análisis nada razonable. Auschwitz, los *gulags* y la limpieza étnica se dieron dentro del marco de un sistema histórico social, la economía-mundo capitalista. Tenemos que preguntar qué tiene este sistema que produjo semejantes fenómenos y qué les permitió florecer en el siglo xx, en formas y niveles que nunca antes se habían dado. Vivimos en un sistema en el que ha habido una lucha de clases permanente. Vivimos en un sistema que ha supuesto la polarización continua de las poblaciones, en términos económicos, políticos, sociales y ahora incluso demográficos. Vivimos en un sistema que desde un principio implantó el racismo y el sexismo en sus estructuras. Y desde luego vivimos en un sistema que ha estructurado los mismos movimientos antisistémicos que han desafiado la legitimidad y la viabilidad del propio sistema.

Una de las formas en las que 1900 fue diferente a 1800, y *a fortiori* de 1700 o de 1600, es que las apuestas del casino global se volvieron más altas. Ganar y perder tuvo mayores consecuencias para los contendientes, tanto porque la movilidad —hacia arriba y hacia abajo— para los individuos y para las comunidades era mucho mayor, como porque la brecha se hizo mucho más grande y crecía incesantemente a un ritmo geométrico, no aritmético. No trataré de explicar aquí los particulares de estos fenómenos. Sólo deseo insistir en que las explicaciones deben encontrarse en el funcionamiento del sistema y no en un supuesto desvío de su adecuado funcionamiento. También deseo insistir en que, por terribles que fueran estos sucesos para todos aquellos que los sufrieron, importaron menos para la evolución histórica del sistema-mundo moderno que las dos realidades centrales del siglo xx: el ascenso y el comienzo del declive de la hegemonía estadounidense y la espectacular revaloración política del mundo extraeuropeo, el cual cambió menos de lo que cualquiera hubiera supuesto.

Si se compara la economía-mundo capitalista del siglo xx con la economía-mundo capitalista del siglo XIX, existe realmente una diferencia nota-

ble. El siglo XIX fue el siglo del progreso, durante el cual el sistema capitalista pareció al fin dar sus frutos tecnológicos y su potencial para la acumulación del capital. Fue el siglo en el que la nueva ascendente geocultura del liberalismo daba la impresión de arrasar con los últimos vestigios culturales del *ancien régime*. Fue el siglo en el que al fin se entronizó al ciudadano como el portador de la soberanía. Fue el siglo de la *Pax Britannica* en las zonas centrales —o al menos se le ocultaron a la gente las rupturas ocasionales— y las conquistas imperiales en las zonas extraeuropeas. Fue el periodo en el que ser burgués, blanco, varón, cristiano y calificado era prueba de civilización y garantizaba progreso. Por eso el estallido de la Primera Guerra Mundial en 1914 tuvo tanto impacto cultural dentro de las zonas paneuropeas.

El siglo XX, como decíamos al principio, ha sido una montaña rusa. Por un lado, los avances tecnológicos en todos los campos han superado por mucho la expectativa del siglo XIX. Vivimos en medio de una fantasía de Julio Verne y se nos promete mucho más para los siguientes treinta años. Lo mismo puede decirse de la acumulación de capital, incluso si restamos todo el acervo de capital destruido en las múltiples conflagraciones. La democratización del mundo también ha avanzado, en el sentido de que la exigencia de gozar de una ciudadanía cabal ha sido adoptada por todos y cada uno y ha llegado más allá de lo que imaginaban sus más atrevidos abogados en el siglo XIX. Así que ahí estamos, sol brillante a medianoche.

Sin embargo, como todos sabemos, en el siglo XXI estamos rodeados por el miedo, la confusión, el desesperado desorden de todo. Nos desalientan los horrores del siglo XX. Nos desalientan aún más sus fracasos: que Estados Unidos no cumpliera la promesa de la utopía liberal mundial hecha constantemente por sus ideólogos; que los movimientos antisistémicos no crearan una nueva sociedad, *les lendemains qui chantent*, que prometieron constantemente, al menos hasta hace muy poco. Es como si el crecimiento increíble y siempre veloz del sistema capitalista se hubiera salido de las manos y hubiera creado células cancerígenas con metástasis por todos lados.

Estamos frente a la incertidumbre. Qué bueno que Ilya Prigogine nos diga que la incertidumbre es la realidad central del universo y no nada más de nuestra actual situación histórica. Sigue sin gustarnos y la encontramos muy difícil de manejar, psicológica y políticamente. Pero estamos

obligados a hacerlo. Nos encontramos en la fase terminal de un sistema histórico, en una «época de transición». En una época de transición estamos obligados a volver a nuestros deberes intelectuales, morales y por tanto políticos. Lo primero es la búsqueda de lucidez sobre el lugar en el que estamos. Rosa Luxemburgo ya dijo al comienzo del siglo xx que «lo más revolucionario que alguien puede hacer es proclamar con fuerza lo que está sucediendo».

Pero una vez que lo hayamos hecho, debemos discutir con nuestros amigos, con nuestros aliados, con todos aquellos que parecen querer un mundo más democrático e igualitario, qué tipos de nuevas estructuras querríamos, cuando menos en términos generales, y qué tipos de estrategias podríamos emplear en la tan intensa aunque inevitablemente confusa lucha durante una transición histórica mayor. Debemos conducir tal discusión sin jerarquías, con gran apertura y con una cierta dosis de humildad, pero, por otra parte, con cierta claridad sobre los patrones mínimos de inclusividad e insistiendo en mantener una visión histórica a largo plazo.

Esto no será sencillo. Tal discusión desde luego que ya se ha estado dando. Pero no basta. Necesitamos sumar nuestras voces, tanto en las plazas académicas como en las plazas más públicas. Debemos ser serios. Debemos comprometernos. Debemos actuar con serenidad. Y debemos ser imaginativos. No es poca cosa. Pero como dijo Hillel hace dos mil años: «Si yo no, ¿entonces quién? Y si no es ahora, ¿cuándo?».

NOTA

1. *Darkness at Noon*, publicada en español como *El cero y el infinito* [E.].

III. LA GLOBALIZACIÓN: UNA TRAYECTORIA A LARGO PLAZO DEL SISTEMA-MUNDO

A la década de los noventa del siglo XX la inunda el discurso sobre la globalización. Todos nos dicen que hoy vivimos, y por primera vez, en una era de globalización. Se nos dice que la globalización lo ha cambiado todo: declina la soberanía de los estados; desaparece la capacidad que todos tenían para enfrentar las reglas del mercado; se anula por completo nuestra posibilidad de autonomía cultural, y la estabilidad de todas nuestras identidades está seriamente cuestionada. Algunos celebran este estado de supuesta globalización, mientras que otros lo lamentan.

Este discurso es de hecho una muy mala lectura de la realidad actual: una impostura que nos han endilgado los grupos poderosos y, peor aún, que nosotros mismos nos hemos impuesto, en ocasiones con desaliento. Se trata de un discurso que nos lleva a ignorar los verdaderos asuntos que tenemos ante nosotros y a entender mal la crisis histórica en la cual nos encontramos. Ciertamente estamos en un momento de transformación. Pero no estamos en un mundo recién globalizado y con reglas claras. Más bien nos situamos en una época de transición, no sólo la transición de unos cuantos países rezagados que necesitan ponerse al día con el espíritu de la globalización, sino una transición en la que todo el sistema-mundo capitalista será transformado en algo distinto. El futuro, lejos de ser inevitable y sin alternativa, está siendo determinado en esta transición, cuyo resultado es extremadamente incierto.

De hecho, los procesos a los que por lo común nos referimos al hablar de la globalización no son de ninguna manera nuevos. Han existido a lo largo de unos quinientos años. La elección que hoy tenemos que realizar no es si nos plegamos o no a estos procesos, sino más bien qué hacer cuando estos procesos se desmoronen, como hoy se están desmoronando. Al leer la mayoría de las opiniones se pensaría que la «globalización»

es algo que empezó a existir en la década de los noventa —tal vez con la caída de la Unión Soviética, tal vez poco antes. Sin embargo, la década de los noventa no es una referencia temporal útil si lo que se quiere es analizar lo que está sucediendo. Más bien, podemos observar la actual situación con mayor ventaja desde otros dos marcos temporales: el que va de 1945 al presente, y el que va de alrededor de 1450 hasta el presente.

El periodo que va de 1945 al presente es el del típico ciclo Kondratieff de la economía-mundo capitalista, el cual ha tenido, como siempre, dos partes: una «fase a» o de curva ascendente o de expansión económica, que en este caso fue de 1945 a 1967-1973, y una «fase b» o de curva descendente o de contracción económica, que va de 1967-1973 hasta el presente y que probablemente haya de seguir durante algunos años más. El periodo de 1450 al presente, en cambio, señala el ciclo de vida de la economía-mundo capitalista, el cual tuvo su etapa de génesis, su etapa de desarrollo normal y ahora ha ingresado en su etapa de crisis final. Con el propósito de entender la situación actual, debemos distinguir entre estos dos tiempos sociales y los datos empíricos de cada uno.

En muchos sentidos, el ciclo Kondratieff en el que nos encontramos es el más sencillo de entender de los dos tiempos sociales, ya que se parece a todos los ciclos Kondratieff previos, los cuales están muy estudiados. La fase a del actual ciclo Kondratieff fue la que los franceses llamaron muy atinadamente *«les trente glorieuses»* (los gloriosos treinta). Coincidió con el punto culminante de la hegemonía de Estados Unidos en el sistema-mundo y se dio en el marco del orden mundial que estableció Estados Unidos después de 1945. Como sabemos, Estados Unidos emergió de la Segunda Guerra Mundial como la única gran potencia industrial cuyas plantas estaban intactas y cuyos territorios no resultaron tremendamente dañados por la destrucción bélica. Claro que las industrias estadounidenses llevaban un siglo perfeccionando su eficiencia. Este desarrollo económico a largo plazo, combinado con la caída literal de las estructuras económicas de los otros grandes sitios de producción en el mundo, le dio a Estados Unidos una delantera productiva enorme, al menos por un tiempo, y facilitó el dominio del mercado mundial por los productos estadounidenses. Más aún, hizo posible la mayor expansión del valor y de la verdadera producción en la historia de la economía-mundo capitalista,

creando simultáneamente una gran riqueza y una gran presión social en el sistema social del mundo.

A partir de 1945, Estados Unidos enfrentó dos grandes problemas: necesitaba un orden mundial relativamente estable en qué sacar provecho de sus ventajas económicas y necesitaba reestablecer cierta demanda efectiva en el resto del mundo, si esperaba contar con consumidores para sus florecientes empresas productivas. En el periodo que va de 1945 a 1955, Estados Unidos fue capaz de resolver estos dos problemas sin gran dificultad. El problema del orden mundial se solucionó en dos partes. Por un lado, el establecimiento de un conjunto de instituciones interestatales —sobre todo la ONU, el FMI y el Banco Mundial— que Estados Unidos logró controlar políticamente y que ofrecieron el marco de un orden formal. Y por otro, y de mayor relevancia, Estados Unidos llegó a un acuerdo con la única potenciar militar importante en el mundo post 1945, la Unión Soviética.

El acuerdo de Yalta, elaborado en detalle a lo largo de una década, contaba básicamente con tres cláusulas. Primero, el mundo habría de dividirse *de facto* en una zona estadounidense —la mayor parte del mundo— y una zona soviética —el resto—; la línea divisoria estaría allí donde sus respectivas tropas se encontraban al terminar la Segunda Guerra Mundial. Segundo, la zona soviética, de así desearlo, podía reducir al mínimo sus transacciones comerciales con la zona estadounidense hasta que lograra fortalecer su propia maquinaria productiva, pero lo anterior suponía por otro lado que no se esperara que Estados Unidos colaborase en la reconstrucción económica de esta zona. Y tercero, ambas partes estaban en libertad de entregarse a una vigorosa retórica recíprocamente hostil, y de hecho la estimularon, cuya función principal parecía ser la de consolidar el control político de parte de Estados Unidos y de la Unión Soviética sobre sus zonas respectivas. El bloqueo de Berlín y la guerra de Corea, los cuales acabaron en treguas que afirmaron las líneas divisorias originales, fueron las coronas finales de este acuerdo global.

El problema de crear la suficiente demanda mundial para la producción estadounidense se resolvió por medio del Plan Marshall para Europa occidental y la equivalente asistencia económica para Japón, que ocurrió sobre todo luego del estallido de la guerra de Corea y con la excusa de la guerra. Estados Unidos aprovechó las tensiones de la Guerra Fría

para fortalecer estos vínculos económicos por medio de alianzas militares —la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN) y el Tratado de Seguridad entre Estados Unidos y Japón— lo que garantizó que estas zonas siguieran fielmente el liderazgo político de Estados Unidos en todos los asuntos más importantes en la arena internacional.

A decir verdad, no todos quedaron satisfechos con estos arreglos. Ahí estaban los que a fin de cuentas permanecieron al margen de los beneficios de Yalta: el tercer mundo en su totalidad, los grupos menos favorecidos dentro del mundo occidental y los estados satélites soviéticos de la Europa del este y del centro, los cuales aguantaron su yugo pero no lo celebraron. Con cierta regularidad los que quedaron afuera se rebelaron, y en ocasiones lo hicieron con particular fuerza: China en 1945-1948, Vietnam, Argelia, Hungría en 1956, Cuba y el sur de África. Estas sucesivas erupciones plantearon problemas al orden mundial estadounidense y también para la Unión Soviética. Pero fueron como golpes al vientre de un boxeador fuerte: era posible absorber los golpes y así sucedió. La gran excepción fue la guerra de Vietnam, la cual empezó a desangrar a Estados Unidos en términos de finanzas y pérdidas humanas y, por tanto, en términos de la moral nacional estadounidense también.

Pero el mayor de los golpes a Estados Unidos, el más difícil de absorber, fue la recuperación económica y más adelante el florecimiento de Europa occidental y de Japón. Para la década de los sesenta, la brecha productiva entre estos países y Estados Unidos ya había sido más o menos eliminada. Los países de Europa occidental y Japón recuperaron el control sobre sus mercados nacionales y empezaron a competir eficazmente con los productos estadounidenses en los mercados de terceros países. Incluso empezaron a ser competitivos en el mercado interno de Estados Unidos. Así, para el final de la década de los sesenta ya había desaparecido en buena medida la ventaja económica estadounidense que se daba por sentada.

El incremento en la producción mundial que resultó de la recuperación y de la expansión de la producción de Europa occidental y de Japón llevó a una saturación del mercado mundial y a un agudo declive en las ganancias en muchos de los principales sectores industriales, como el del acero, los automóviles y la electrónica. La consecuente caída en el mercado de la economía-mundo quedó señalada por dos grandes acontecimientos: la

necesidad de Estados Unidos de abandonar el patrón oro y la revolución mundial de 1968. La primera se debió a que los gastos político-militares de la implantación de la hegemonía estadounidense y la disminución de la competitividad en los mercados mundiales resultaron demasiado caras y, por tanto, drenaron el excedente financiero. Estados Unidos tuvo que empezar a trabajar duro en términos políticos para conservar las ventajas económicas de las que se había hecho tan fácilmente en la «fase a» y empezar a apretar de algún modo su cinturón monetario.

La revolución mundial de 1968 la desencadenó el descontento de todos aquellos que quedaron fuera del bien organizado orden mundial de la hegemonía estadounidense. Los detalles de los levantamientos de 1968 fueron distintos en cada punto del sistema-mundo, pero esos levantamientos se dieron por todas partes: además de los conocidos acontecimientos de 1968 en Occidente y en Japón, yo incluyo la revolución cultural china que dio comienzo en 1966 y la vuelta hacia un «socialismo con rostro humano» en Checoslovaquia en 1968, así como lo sucedido en México, Senegal, Túnez, India y muchos otros países del tercer mundo. En todos ellos, por diferentes que fueran las condiciones locales, hubo dos temas recurrentes. El primero era la oposición a la hegemonía estadounidense y a la colusión soviética con dicha hegemonía. Y el segundo era el desencanto con la vieja izquierda en todas sus formas. Este último desencanto fue la consecuencia no vaticinada del triunfo mismo de esos viejos movimientos de izquierda. El hecho es que, en la etapa de la hegemonía estadounidense, en todas partes los movimientos de la vieja izquierda llegaron paradójicamente (o tal vez no tan paradójicamente) al poder: como partidos comunistas en los países socialistas del Elba al Yalu; como partidos socialdemócratas o sus equivalentes en el mundo paneuropeo de Europa occidental, América del Norte y Australasia; y como movimientos de liberación nacional en el tercer mundo o, de manera equivalente, como movimientos populistas en América Latina. Llegaron al poder pero no fueron capaces de lograr el segundo paso que habían previsto: la transformación de la sociedad; o así lo creyeron los revolucionarios de 1968. Al no cumplir sus promesas históricas, los movimientos que llegaron al poder fueron vistos como fracasos.

Precisamente en este punto la economía-mundo ingresó a un largo periodo de estancamiento. La medida decisiva de un estancamiento en la

economía-mundo es que las ganancias provenientes de la producción caen considerablemente de los niveles que tenían en la etapa anterior, la «fase a». Esto tiene una serie de claras consecuencias. Primero, en la búsqueda de utilidades, las personas con capital pasan de buscar sus ganancias en la esfera productiva a buscarlas en la esfera financiera. En segundo lugar hay un desempleo considerablemente mayor a nivel mundial. Tercero, se dan cambios significativos en los centros de producción, pasando de las áreas de salarios elevados a las áreas de salarios bajos: lo que se llamó el fenómeno de «fábricas en fuga». Puede verse que este trío de consecuencias se dio en todo el mundo alrededor de 1970. Hemos tenido una escalada sin fin de la actividad especulativa, la cual es sumamente rendidora para un grupo relativamente pequeño de personas, al menos hasta que la burbuja truena. Hemos tenido cambios en la producción muy importantes desde América del Norte, Europa occidental e incluso Japón hacia otros lugares del sistema-mundo, que en consecuencia han llegado a afirmar que se estaban «industrializando» y por tanto desarrollando. Otra manera de caracterizar lo que sucedió es decir que estos países semiperiféricos fueron los receptores de industrias que entonces eran menos provechosas. Y hemos tenido un incremento en el desempleo en todas partes: con toda seguridad en casi todos los países del sur, aunque también en el norte. Cierto que las tasas de desempleo no tienen que ser uniformes en todos los países. Al contrario. De hecho, una de las mayores actividades de los gobiernos en todos los estados durante este periodo ha consistido en tratar de desplazar la carga del desempleo a otros estados, pero estos desplazamientos únicamente pueden funcionar de manera temporal.

Pasemos revista rápidamente a la forma en la que se desarrolló este escenario.

El acontecimiento más sorprendente en materia económica al comienzo de la década de los setenta, hoy casi olvidado aunque en su momento acaparó los titulares de la prensa en todo el mundo, fue el aumento del precio del petróleo por la OPEP. De pronto, los principales estados productores de petróleo crearon en efecto un importante cártel e incrementaron considerablemente el precio del petróleo en el mercado mundial. Al principio, algunos celebraron esta situación como una medida política inteligente de parte de los estados del tercer mundo en contra de los prin-

cipales estados del norte. Pero obsérvese que de inmediato ocurre algo extraño. La decisión de la OPEP, que por mucho tiempo defendieron los llamados estados radicales de Libia y Argelia, sólo fue posible entonces por el apoyo entusiasta recientemente obtenido de los dos amigos más cercanos de Estados Unidos en Medio Oriente, Arabia Saudita y el Irán del sha. ¡Qué curioso!

El efecto del alza del precio del petróleo fue inmediato. Elevó los precios de casi todos los productos, aunque de manera desigual. Llevó a un descenso en la producción de un gran número de bienes, lo que fue bueno, debido a los excedentes de la producción. Los países que dependían de ingresos provenientes de la exportación de materias primas vieron descender sus entradas en el momento mismo en el que subían de precio sus importaciones; de ahí que tuvieran que enfrentar agudas dificultades en su balanza de pagos. El aumento en los ingresos provenientes de la venta del petróleo se fue primero a los países productores de petróleo, y desde luego a las llamadas Siete Hermanas, las poderosas megaestructuras transnacionales de la industria petrolera[1]. Los países productores de petróleo se vieron de pronto con un excedente monetario. Parte de él se fue al incremento de los gastos de estos países, en buena medida a las importaciones provenientes del norte, lo que ayudó a restaurar la demanda en los países del norte. Pero otra parte se fue a cuentas bancarias, sobre todo en Estados Unidos y Alemania. Había que prestarle a alguien los incrementados fondos de los bancos. Estos bancos promovieron agresivamente una serie de préstamos entre los ministros de finanzas de los países más pobres con problemas en sus balanzas de pagos, agudas tasas de desempleo y por tanto agitación interna. Estos países se endeudaron muchísimo, pero luego se toparon con la dificultad de pagar los préstamos, en los que los intereses se acumularon hasta el punto que en la década de los ochenta los pagos de la deuda alcanzaron niveles intolerables. Fue justo en ese punto que de pronto floreció la ventaja competitiva japonesa y Europa occidental no lo estaba haciendo tampoco mal, en tanto que Estados Unidos padecía la llamada deflación.

Estados Unidos trató de mantener su control político sobre Europa occidental y Japón con la creación de un pastiche de estructuras consultivas: la Comisión Trilateral y el G-7, el cual, hay que decirlo, fue idea de Valéry Giscard d'Estaing, con lo que creía que podría limitar el poder

estadounidense, pero que resultó al revés. Estados Unidos reaccionó políticamente al fiasco de Vietnam adoptando por un tiempo un «bajo perfil» en el tercer mundo: volviéndose más flexible en zonas como Angola, Nicaragua, Irán y Cambodia. Pero no todos estaban listos para responder a tal flexibilidad con una disminución de sus reclamos. El nuevo gobierno revolucionario de Irán, bajo el ayatola Jomeini, se negó a jugar con las reglas del juego interestatal, y denunció a Estados Unidos como el Gran Satán —y a la Unión Soviética como el Satán número dos— y encarceló a los diplomáticos estadounidenses. De pronto dejaron de estar de moda el centrismo liberal y la economía keynesiana. Margaret Thatcher lanzó el llamado neoliberalismo, que por supuesto en realidad era un conservadurismo agresivo de una naturaleza que no se veía desde 1848 y que suponía revertir la redistribución del Estado benefactor para que acabara en las clases altas en lugar de las clases inferiores.

Si la década de los setenta terminó entonces con un estallido, la de los ochenta no se quedó muy atrás. Los préstamos a los países más pobres se salieron de control y empezó la crisis de la deuda. Ésta no dio comienzo en 1982, como se suele sostener, cuando México anunció que no podía pagar su deuda, sino en 1980, cuando el gobierno de Gierek en Polonia decidió tratar de solventar los problemas de su deuda exprimiendo a su clase obrera, decisión que enfrentó una resistencia espectacular con el surgimiento de Solidaridad (*Solidarnos'c'*) en Gdansk. Los acontecimientos en Polonia fueron el canto fúnebre del sistema de satélites soviéticos en la Europa del este y en la del centro, pieza clave en los acuerdos de Yalta, aunque todavía haría falta una década para que la desintegración se cumpliera a cabalidad. En ese mismo momento, la Unión Soviética cometió el crucial error táctico de meterse en Afganistán. Con esto se produjo una sangría del mismo modo que para Estados Unidos en Vietnam, aunque tuvo una resistencia social menor que le permitió sobrevivir a sus consecuencias.

La década de los ochenta puede resumirse en unas cuantas frases clave. La primera fue la de «la crisis de la deuda», la cual no sólo mermó a casi toda América Latina —por no hablar de África—, sino también a la Europa del este y a la del centro. La crisis de la deuda puso al descubierto hasta qué grado las realidades económicas de Europa del este y del centro no eran esencialmente tan distintas a las del tercer mundo. La

segunda fue la de los «gansos voladores» de Asia oriental: las sorprendentes y vertiginosas victorias de Japón en la economía-mundo, que arrastraron primero a los cuatro dragones —Corea del Sur, Taiwán, Hong Kong y Singapur—, y más adelante también al sureste de Asia y a la China continental. La tercera fue «el keynesianismo militar» del gobierno de Reagan, el cual superó la recesión y el alto desempleo estadounidenses por medio de un enorme endeudamiento gubernamental, en particular con Japón, empleando como excusa la construcción de estructuras militares, cuya más notable y mayor consecuencia fue la creación de una increíble deuda pública en Estados Unidos. La cuarta fue el florecimiento en la bolsa de valores de Estados Unidos de los «bonos chatarra», que en esencia consistieron en préstamos enormes de parte de las grandes corporaciones con el fin de obtener ganancias especulativas en el corto plazo a costa de la maquinaria productiva; esto a su vez provocó el llamado «redimensionamiento» de las empresas, que significó empujar a los estratos de ingresos medios hacia empleos de menores ingresos en la economía.

En la década de los ochenta, toda la economía-mundo lucía fatal salvo en Asia del este, aunque eso no les impidió a los especuladores financieros obtener grandes utilidades. Y junto con esto, durante un tiempo, un cierto estrato de la clase media alta, los llamados *yuppies*[2], prosperaron, causando presiones inflacionarias en el mercado del lujo y en el mundo entero de los bienes raíces. Pero con el derrumbe de las monedas, la mayor parte del mundo sufrió deflación y pérdida de ingresos. Como resultado de estas dificultades a nivel mundial, la Unión Soviética se vino abajo. O mejor dicho, Gorbachov se aplicó de manera espectacular a impedir que eso ocurriera soltando lastre. Se desarmó unilateralmente, forzando la reciprocidad estadounidense. Salió de Afganistán y, en efecto, de Europa del este y del centro. E intentó con cautela la reforma del sistema político interno. La caída de Gorbachov se debió a que subestimó penosamente las fuerzas emergentes del nacionalismo en el interior mismo de la Unión Soviética y, sobre todo, del nacionalismo ruso.

El equilibrio de tensiones de los acuerdos de Yalta se deshizo, tanto debido a la debilidad estadounidense como a la soviética. Ni Estados Unidos ni Gorbachov querían que los acuerdos se deshicieran. Pero el

prolongado estancamiento en la economía-mundo los había desmoronado. Y fue imposible reconstruir a Humpty Dumpty.

Desde 1970, la economía-mundo había pasado por tres ciclos de deuda, que en todos los casos fueron intentos por mantener el nivel de gasto del sistema-mundo: los préstamos del dinero del petróleo al tercer mundo y a los países socialistas; los préstamos a Estados Unidos, y los préstamos a las grandes corporaciones. Cada oleada de préstamos incrementó artificialmente los precios en ciertas áreas más allá de su valor en el mercado. Cada una de ellas desembocó en grandes dificultades relativas al pago, las cuales se manejaron con diversos tipos de pseudobancarrotas. Por último, en 1990, estalló la burbuja de los bienes raíces japoneses, lo que redujo muchísimo el valor del papel. Eso ponía en peligro el último bastión de fortaleza económica productiva en la economía-mundo, lo que sería la historia de la década de los noventa.

La postura política estadounidense se vio entonces sometida a un severo ataque, no a pesar, sino precisamente debido a la caída de la Unión Soviética. Sadam Hussein decidió aprovechar la realidad post Yalta, desafiando directamente al ejército de Estados Unidos al invadir Kuwait. Lo pudo hacer debido a que la Unión Soviética ya no estaba en condiciones de impedírselo. Lo hizo porque, en el corto plazo, eso le prometía resolver los problemas de la pesada deuda de Iraq con Kuwait y aumentar su ingreso petrolero. Y lo hizo porque su esperanza era emplear esta invasión en el mediano plazo como la base para una unificación militar del mundo árabe bajo su égida, una unificación que él veía como el paso necesario en un desafío militar directo al norte en general y a Estados Unidos en particular.

Sadam tenía dos posibilidades: que Estados Unidos se replegara o que no lo hiciera. De ocurrir lo primero, su victoria sería inmediata. Pero contaba con el hecho de que, aun dándose lo segundo, a la larga saldría ganando. Así las cosas, la historia no ha demostrado que los cálculos de Sadam Hussein estuvieran equivocados. Estados Unidos en efecto movilizó la fuerza militar necesaria para sacar a los iraquíes de Kuwait y para colocar a Iraq bajo severas limitaciones internacionales luego de eso. Pero el precio para Estados Unidos fue alto. La guerra del Golfo demostró que Estados Unidos no podía solventar financieramente tales operaciones. La cuenta militar completa de Estados Unidos la pagaron Arabia

Saudita, Kuwait, Japón y Alemania. Y la guerra demostró que Estados Unidos no pudo quitar a Sadam Hussein de Iraq porque no quiso enviar tropas al interior de Iraq. Las dos limitaciones —la financiera y la militar— de Estados Unidos fueron dictadas por su propia opinión pública, la cual estaba dispuesta a aplaudir la victoria con nacionalismo, siempre y cuando no costara ni dinero ni vidas. Ésta es la explicación básica de la forma en la que Sadam Hussein logró sobrevivir desde entonces y de por qué han sido tan ineficaces los esfuerzos por limitar la posesión de armas de destrucción masiva de Iraq.

En la década de los noventa, Europa occidental dio un paso adelante esencial en su unificación al crear el euro y lograr así el soporte financiero necesario para alejarse de sus estrechos vínculos políticos con Estados Unidos. Esto, en la próxima década, sin duda conducirá a la creación de un verdadero ejército europeo y por tanto a su separación militar de Estados Unidos. La desintegración de la zona de los Balcanes ha demostrado con claridad la muy limitada eficacia de la OTAN como fuerza política y ha complicado aún más las relaciones entre Estados Unidos y Europa occidental.

Y en medio de todo esto se dio la llamada crisis asiática. Después de la caída financiera de los estados del sureste asiático y de los Cuatro Dragones, vino la desastrosa intromisión del FMI, lo que exacerbó las consecuencias económicas y políticas de la crisis. Lo que en esencia debemos apreciar de esta caída es que la deflación por fin golpeaba en Asia y en su zona derivada, seguida, como sabemos, por Rusia y Brasil. El mundo contiene la respiración, en espera de que le toque el golpe a Estados Unidos. Cuando esto suceda habremos ingresado a la última subfase de esta «fase b» del ciclo Kondratieff.

Luego de tal cosa ¿habremos de ver por fin una nueva «fase a» del ciclo Kondratieff? Sí, con toda seguridad, pero dentro de una deflación secular como en los siglos XVII y XIX, y no dentro de una inflación secular como en los siglos XVI, XVIII y XX. Pero también veremos algo diferente. Ahora debemos apartar nuestra atención de los ciclos Kondratieff y volverla hacia el desarrollo a largo plazo del sistema-mundo moderno como sistema histórico.

La economía-mundo capitalista, como cualquier otro sistema, se ha conservado por sí sola durante mucho tiempo por medio de mecanismos que se encargan de reestablecer el equilibrio cada vez que sus procesos se apartan de él. El equilibrio nunca se restaura de manera inmediata, sino sólo después de que ha habido una desviación considerable de la norma, y desde luego nunca se restaura a la perfección. Como requiere que las desviaciones avancen hasta cierta distancia antes de disparar los movimientos en sentido inverso, el resultado es que la economía-mundo capitalista, como cualquier otro sistema, cuenta con ritmos cíclicos de muy diversos tipos. Hemos estado discutiendo uno de los principales ciclos que la economía-mundo capitalista ha desarrollado, los llamados ciclos Kondratieff. No son los únicos.

El equilibrio nunca se restaura hasta el mismo punto anterior debido a que los movimientos en sentido inverso requieren de algún cambio en los parámetros subyacentes del sistema. De ahí que el equilibrio sea siempre un equilibrio en movimiento y por tanto el sistema tenga tendencias seculares. Es esta combinación de ritmos cíclicos y de tendencias seculares lo que define a un sistema que está funcionando de manera «normal». Sin embargo, las tendencias seculares no pueden continuar por siempre, pues se topan con asíntotas. Cuando esto sucede, ya no es posible que los ritmos cíclicos vuelvan a hacer que el sistema recupere el equilibrio, y es aquí donde el sistema entra en problemas. Ingresa entonces en su crisis definitiva y se bifurca, esto es, se encuentra ante dos o más rutas alternas hacia una nueva estructura, con un equilibrio nuevo, nuevos ciclos rítmicos y nuevas tendencias seculares. Pero cuál de las dos rutas alternas seguirá el sistema, es decir, qué tipo de nuevo sistema se establecerá, eso es imposible determinarlo por adelantado, toda vez que es una función de una infinidad de elecciones particulares que no están limitadas sistémicamente. Esto es lo que hoy sucede en la economía-mundo capitalista.

Para apreciar lo anterior, debemos observar las tres grandes tendencias seculares que se aproximan a sus asíntotas. Cada una de ellas por tanto está creando límites a la acumulación del capital. Como la acumulación sin fin de capital es el rasgo definitorio del capitalismo como sistema histórico, la triple presión tiende a volver inviable el motor primario del sistema y por tanto crea una crisis estructural.

La primera tendencia secular es el ascenso del nivel real de los salarios como porcentaje de los costos de producción, calculado como un promedio en toda la economía-mundo. Obviamente cuanto más bajo sea éste, más alto es el nivel de las utilidades, y viceversa. ¿Qué es lo que determina el verdadero nivel salarial? Muy claramente, la respuesta es el *rapport de forces* entre la fuerza de trabajo en una determinada zona y sector de la economía-mundo y los patrones de dicha fuerza de trabajo. Este *rapport de forces* es primordialmente una función de la fuerza política de los dos grupos en lo que llamamos la lucha de clases. Hablar del mercado como el elemento restrictor en la determinación de los niveles salariales es engañoso, toda vez que el valor del trabajo en el mercado es una función de los múltiples *rapports de forces* en las diversas zonas de la economía-mundo. Estas cambiantes fuerzas políticas son a su vez una función de la eficacia de la organización política en una forma o en otra de determinadas fuerzas de trabajo y las verdaderas alternativas de los patrones en términos de reubicación de sus operaciones. Estos dos factores cambian constantemente.

Lo que se puede decir es que, con el tiempo, en cualquier localidad geográfica o sector determinados, la fuerza de trabajo buscará la manera de crear alguna forma de organización sindical y de acción que permita a sus miembros negociar más eficazmente, ya sea de manera directa con el patrón o de manera indirecta por la vía de sus influencias sobre la maquinaria política pertinente. Si bien no existe la menor duda de que en ciertas localidades se puede contener a esa fuerza política por medio de contraofensivas políticas de los grupos capitalistas, también es verdad que la «democratización» a largo plazo de las maquinarias políticas a lo largo de la historia del sistema-mundo moderno ha servido para que la curva de la fuerza política de las clases trabajadoras resulte ascendente en la *longue durée* virtualmente en todos los estados del sistema-mundo.

El principal mecanismo por medio del cual los capitalistas de todo el mundo han logrado limitar esta presión política ha sido la reubicación de determinados sectores de la producción en otras zonas de la economía-mundo que se encuentran en áreas con más bajos salarios en promedio. Ésta es una operación ardua en términos políticos así como una operación que debe tomar en cuenta los niveles de capacitación en los cálculos de las utilidades eventuales. De ahí que se haya tendido a hacer

esto durante la «fase b» del ciclo Kondratieff, como sugerimos antes. Sin embargo, se ha hecho una y otra vez durante el desarrollo histórico del sistema-mundo moderno. Pero ¿por qué las áreas en las que se reubican los sectores son precisamente de bajos salarios? De nada sirve decir que esto es consecuencia de niveles salariales «históricos». ¿De dónde salió esta historia?

La fuente primaria del trabajo verdaderamente mal pagado siempre ha estado en los recién reclutados migrantes de las áreas rurales, que con frecuencia es la primera vez que ingresan al mercado del trabajo asalariado. Debido a dos motivos están dispuestos a aceptar lo que, según los criterios mundiales, son salarios bajos. El ingreso neto que reciben es de hecho más alto que el ingreso neto que recibían antes en sus actividades rurales. Y están desarraigados socialmente y, en consecuencia, no tienen asidero político, de suerte que no están en condiciones de defender muy eficazmente sus intereses. Las dos explicaciones se gastan con el tiempo; luego de unos treinta años, digamos, tales trabajadores ciertamente empiezan a presionar los niveles salariales en paralelo con los trabajadores en otras regiones de la economía-mundo. En este caso, la opción principal para los capitalistas es volverse a reubicar.

Como se puede ver, esta manera de conducir la lucha de clases depende de que siempre existan nuevas áreas en el sistema-mundo en las cuales reubicarse, y esto depende de la existencia de un importante sector rural que aún no se haya enganchado al mercado del trabajo asalariado. Pero esto último es lo que ha estado disminuyendo como tendencia secular. La desruralización del mundo se encuentra en una pronunciada curva ascendente. Esto es lo que ha estado sucediendo en los últimos quinientos años, pero se aceleró muy dramáticamente a partir de 1945. Es muy posible anticipar que el sector rural, en gran medida, desaparecerá en otros veinticinco años. Una vez que se haya desruralizado todo el sistema-mundo, la única opción para los capitalistas será continuar la lucha de clases allí en donde están hoy. Y aquí las probabilidades están en contra suya. Aun con la creciente polarización de los niveles de salarios reales, no sólo en el sistema-mundo como totalidad, sino también en el interior de los países más ricos, seguirá aumentando la sofisticación política y de mercado en los estratos más bajos. Incluso donde hay grandes cantidades de personas que se encuentran técnicamente desempleadas y que obtie-

nen sus ingresos, como sucede, de la economía informal, las verdaderas alternativas al alcance de los trabajadores que se encuentran en los barrios y favelas del sistema-mundo indican que están en posición de exigir niveles salariales razonables con el fin de ingresar a la economía de los salarios formales. El resultado neto de todo lo anterior es una presión considerable y creciente sobre los niveles de ganancias.

Muy distinta es la segunda tendencia secular que mortifica a los capitalistas. No tiene que ver con el costo del trabajo asalariado, sino con el costo de los insumos materiales. ¿Cuáles son los componentes del costo de los insumos? No es nada más el precio al que se adquieren de otras compañías, sino también el costo de tratarlos. Ahora bien, mientras que el costo de compra por lo general lo asume por completo la firma que eventualmente obtendrá las utilidades, el costo del tratamiento de los materiales por lo común se les carga a otros. Por ejemplo, si el tratamiento de las materias primas produce desperdicios tóxicos o fastidiosos, parte del costo tiene que ver con deshacerse de este desperdicio, y si es tóxico, deshacerse de él de manera segura. Desde luego que las compañías desean minimizar estos costos de desecho. Una manera en la que lo pueden hacer, una de las maneras que más se practican, consiste en ubicar este desperdicio en algún lugar distante de la fábrica tras una mínima destoxificación, por ejemplo, tirando las toxinas químicas en un río. Los economistas le llaman a esto «exteriorizar los costos». Desde luego esto no termina con los costos de deshacerse de los desechos. Para quedarnos en este ejemplo, si las toxinas se tiran a un río, esto podría envenenarlo y al final (tal vez después de décadas) las personas o bien otros materiales saldrán perjudicados, a un costo que es real, si bien difícil de estimar. Y tal vez exista la decisión social de limpiar las toxinas, en cuyo caso la parte que asume este aseo, con frecuencia un Estado, es la que asume el costo. Otra forma de reducir los costos es utilizar las materias primas, pero sin asumir (esto es, pagar) su renovación, un problema especialmente cierto en el caso de las materias orgánicas. Tal exteriorización reduce significativamente los costos de las materias primas para determinados productores y por tanto incrementa los márgenes de ganancia.

El problema aquí es semejante al de la reubicación como remedio al costo del salario. Funciona mientras existan áreas aún no utilizadas en las cuales arrojar los desperdicios. Pero más adelante ya no habrá más ríos

que contaminar o árboles que talar, cuando menos, no sin inmediatas consecuencias serias para la salud de la biosfera. Ésta es la situación en la que nos encontramos en la actualidad después de quinientos años de tales prácticas, motivo por el cual hoy contamos con un movimiento ecologista que ha crecido velozmente por el mundo entero.

¿Qué se puede hacer? Bien, los gobiernos del mundo pueden emprender lo que sería una enorme campaña de limpieza y una enorme campaña de renovación orgánica. El problema es el costo de una operación efectiva, que es gigantesco, y por tanto debe ser sufragado con alguna forma de tributación. Sólo hay dos fuentes: o las firmas que hicieron todo este tiradero, o el resto de nosotros. Si son las primeras, las presiones sobre el margen de ganancia serán muy fuertes. Si somos los segundos, las cargas fiscales crecerán de manera significativa, problema al que ya vamos llegando. Más aún, no tiene mucho sentido limpiar y renovar recursos naturales si las prácticas siguen siendo las mismas de hoy, lo que equivaldría a limpiar los establos de Augías. De ahí que la inferencia lógica sea la de requerir la total interiorización de todos los costos. Sin embargo, esto añadiría más presión sobre las ganancias de las compañías. No veo ninguna solución viable a este dilema social dentro del marco de la economía-mundo capitalista y por tanto sugiero que el costo creciente de los insumos materiales es la segunda presión estructural en la acumulación de capital.

La tercera presión se encuentra en el ámbito de la tributación. La tributación es un pago por servicios sociales y por tanto se acepta como un costo razonable de producción, siempre y cuando los impuestos no sean muy altos. Ahora bien ¿qué es lo que ha determinado el nivel de impuestos? Ciertamente ahí ha estado la constante exigencia de seguridad: el ejército, la policía. Esta exigencia se ha incrementado a través de los siglos debido al relativo crecimiento de los costos de los medios de seguridad, de la amplitud de las operaciones militares y de la necesidad de las acciones policiacas. El segundo incremento constante ha estado en las dimensiones de las burocracias civiles del mundo, que tienen la función antes que nada de satisfacer la necesidad de recabar los impuestos y en segundo lugar de realizar las funciones de expansión de los estados modernos.

La principal función de expansión ha consistido en la satisfacción de ciertos reclamos populares. Éste no ha sido un gasto opcional. El creci-

miento de estos suministros ha sido el medio principal para asegurar la relativa estabilidad política ante el descontento en aumento de los estratos bajos por la creciente polarización del ingreso real, que ha sido un rasgo constante del sistema-mundo. El esfuerzo en favor del bienestar social de parte de los gobiernos ha sido la paga empleada para domesticar a las «clases peligrosas», esto es, para mantener la lucha de clases dentro de fronteras acotadas.

Llamamos «democratización» a la respuesta a estos reclamos populares y también ha sido una tendencia secular sumamente real. Hay tres variedades principales de reclamos populares: las instituciones educativas, los servicios de salud y la garantía de un ingreso vitalicio para los individuos; sobre todo, seguros de desempleo y seguridad social para los adultos mayores. Es preciso señalar dos cosas a propósito de estos reclamos sociales. Cada vez aparecen en más zonas del sistema-mundo y hoy son casi universales. Y el nivel de los reclamos ha aumentado permanentemente en cada país, sin límites claros a la vista.

Lo anterior ha significado, ha tenido que significar, el incremento permanente de las tasas de tributación en casi todos los países, con algunas ligeras reducciones harto ocasionales. Pero desde luego, en determinado momento, tal redistribución fiscal alcanza niveles en los que interfiere seriamente con la posibilidad de acumular capital. De ahí que la reacción actual a lo que se percibe como la «crisis fiscal de los estados» sea, de parte de los capitalistas, la de exigir una reducción y la de buscar el respaldo popular sobre la base de que la tributación de las personas aumenta también de manera aguda. La ironía radica en que si bien con frecuencia hay un respaldo popular al acotamiento a los impuestos, hay cero respaldo popular para recortar las partidas del Estado benefactor en educación, en salud o en la garantía del ingreso. Ciertamente, al mismo tiempo que hay quejas sobre los altos impuestos, crecen los niveles de los reclamos populares sobre los servicios del gobierno. De modo que también en esto tenemos presión estructural sobre la acumulación del capital.

Aquí estamos entonces: tres grandes presiones estructurales sobre la capacidad de los capitalistas para acumular capital, resultado de las tendencias seculares, que se incrementan continuamente. Esta crisis, no en el aumento, sino en la acumulación de capital, se complica aún más debido a un fenómeno distinto, la pérdida de legitimidad de las estructuras

estatales. Los estados son un elemento crucial en la capacidad de los capitalistas para acumular capital. Los estados vuelven posibles los cuasimonopolios, que son la sola fuente de niveles importantes de utilidades. Los estados actúan para domesticar a las «clases peligrosas», ya sea por medio de la represión o del apaciguamiento. Los estados son la fuente principal de las ideologías que persuaden a la masa de la población de que sea relativamente paciente.

El principal argumento en favor de la paciencia ha sido el de la inevitabilidad de la reforma. Las cosas han de mejorar; si no de manera inmediata, entonces para nuestros hijos o nietos. En el horizonte aparece un mundo más próspero, más igualitario. Se trata desde luego de la ideología liberal oficial y de la geocultura dominante desde el siglo XIX. Pero también ha sido el tema de todos los movimientos antisistémicos, para empezar de aquellos que se han autoproclamado como los más revolucionarios. Estos movimientos han hecho particular énfasis en este tema al llegar al poder. Les han dicho a sus propias clases obreras que ellos han estado «desarrollando» sus economías y que estas clases obreras deben ser pacientes mientras los frutos del crecimiento económico se encargan de mejorar sus condiciones de vida. Les han predicado la paciencia sobre los patrones de vida pero también sobre la ausencia de igualdad política.

Mientras estos movimientos antisistémicos —ya fueran comunistas o socialdemócratas o movimientos de liberación nacional— estuvieron en la etapa de movilización en contra de regímenes no igualitarios, militares, dictatoriales, fascistas, coloniales o sencillamente conservadores, este tema estuvo silenciado y no interfirió con la capacidad de los movimientos antisistémicos para lograr un amplio apoyo popular. Pero una vez que estos movimientos llegaron al poder, como sucedió por todo el mundo durante la etapa de 1945 a 1970 (la fase a del ciclo Kondratieff del que hemos estado hablando), fueron puestos a prueba. Y en todo el mundo han dejado mucho que desear. La historia de los regímenes «posrevolucionarios» se ha caracterizado por no haber logrado reducir la polarización mundial, ni siquiera la interna, en un grado mínimamente significativo, del mismo modo que no han logrado instituir una verdadera equidad política interna. No existe la menor duda de que han hecho un gran número de reformas, pero prometieron algo más que reformas. Y en la medida en que el sistema-mundo ha seguido siendo una economía-

mundo capitalista, los regímenes en el exterior de la zona central han sido estructuralmente incapaces de «alcanzar» a los países ricos.

Éste no es simplemente un asunto de análisis académico. El resultado de estas realidades ha sido un monumental desencanto con los movimientos antisistémicos. Si conservan el apoyo, en el mejor de los casos es como grupo reformista, acaso mejor que una alternativa más de derecha, pero ciertamente no como heraldos de la nueva sociedad. El resultado más notable ha sido un desmantelamiento masivo de las estructuras estatales. Las masas del mundo, tras haber visto a los estados como agentes de transformación, han vuelto ahora a un escepticismo más fundamental sobre la capacidad de los estados para promover la transformación o incluso para mantener el orden social.

Este repunte mundial del antiestatismo tiene dos consecuencias inmediatas. Una es que los temores sociales se han incrementado y que la gente en todas partes le está retirando al Estado el papel de proveedor de su propia seguridad. Pero por supuesto esto instaura una espiral negativa. Cuanto más lo hacen, mayor es la violencia caótica, y cuanto mayor es la violencia caótica, los estados serán más incapaces de manejar la situación y, por tanto, más se desmantela el Estado, lo que reducirá su capacidad para frenar la espiral. Hemos ingresado a esta suerte de espiral a diferentes ritmos en los distintos países del sistema-mundo, pero a un ritmo creciente en casi todas partes.

La segunda consecuencia les toca a los capitalistas. A los estados sin legitimidad les es bastante más difícil realizar su función de garantizar los cuasimonopolios que requieren los capitalistas, por no hablar de la conservación de su capacidad para domar a las «clases peligrosas». Así las cosas, en el momento mismo en que los capitalistas se las ven con los tres apretones estructurales sobre las tasas de utilidades a nivel global, y por tanto sobre su capacidad para acumular capital, se encuentran con que los estados tienen un margen menor que antes para ayudarlos a resolver estos dilemas.

Por eso es que podemos decir que la economía-mundo capitalista ha ingresado en una crisis final, una crisis que podría durar hasta cincuenta años. La verdadera pregunta que tenemos ante nosotros es qué sucederá durante esta crisis, en esta transición del actual sistema-mundo a otro tipo

de sistema o de sistemas históricos. En términos analíticos, la pregunta clave es la relación entre los ciclos Kondratieff que describí primero y la crisis sistémica a la que ahora me he estado refiriendo. En términos políticos, está la pregunta de qué tipo de acción social es posible y deseable durante una transición sistémica.

Los ciclos Kondratieff son parte del funcionamiento «normal» de la economía-mundo capitalista. Este presunto funcionamiento normal no acaba porque el sistema haya ingresado a una crisis sistémica. Siguen estando en su sitio los diversos mecanismos que responden por la conducta de un sistema capitalista. Cuando la actual «fase b» se haya agotado, tendremos sin duda la «fase a» de un nuevo ciclo. Sin embargo, la crisis sistémica interfiere seriamente con la trayectoria. Sucede un poco como si uno tratara de conducir un coche de bajada con un motor todavía intacto pero con el chasis y las llantas en pésimo estado. No hay duda de que el coche avanzará de bajada, pero no en la línea recta que uno hubiera esperado, ni con las mismas garantías de que los frenos funcionen de manera eficiente. Es bastante difícil afirmar desde ahora la forma en la que se comportará. Inyectarle más gasolina al motor podría acarrear consecuencias inimaginadas. El coche se podría estrellar.

Desde hace mucho, Schumpeter nos hizo a la idea de que el capitalismo no caería debido a sus errores, sino a sus éxitos. Aquí hemos tratado de señalar en qué modo los triunfos —los modos de revertir las caídas en la economía-mundo, los modos de maximizar la acumulación de capital— han creado, con el tiempo, límites estructurales a la misma acumulación de capital que supuestamente debían garantizar. Ésta es una evidencia empírica concreta del supuesto schumpeteriano. Para continuar con la analogía del coche en mal estado, no hay duda de que un conductor sabio manejaría sumamente despacio bajo tan difíciles condiciones. Pero en la economía-mundo capitalista no existen los conductores sabios. No existe un solo individuo o un solo grupo con el poder para tomar por sí mismo las decisiones necesarias. Y el hecho mismo de que estas decisiones las tome un gran número de actores, que operan de manera separada y cada cual en respuesta a sus propios intereses inmediatos, asegura que el coche no bajará de velocidad. Es probable que empiece a ir cada vez más y más rápido.

Por tanto, imprudencia es lo que sí podemos esperar. Conforme la economía-mundo ingrese en una nueva etapa de expansión, exacerbará las

condiciones mismas que la han llevado a una crisis definitiva. En términos técnicos, las fluctuaciones se irán volviendo cada vez más desquiciadas, o más «caóticas», y la dirección que adopte la trayectoria se volverá más incierta, conforme el camino haga más y más zigzags cada vez más rápido. Al mismo tiempo es posible esperar la disminución —acaso vertiginosa— del nivel de seguridad individual y colectiva, mientras las estructuras del Estado pierdan más y más legitimidad. Y no hay duda de que lo anterior incrementará la violencia cotidiana en el sistema-mundo. Esto aterrará a la mayoría de la gente, como es natural.

Políticamente, esta situación será de gran confusión, toda vez que los análisis políticos que hemos desarrollado para entender el sistema-mundo moderno parecerán no servir o haber caducado. Esto no será verdaderamente cierto. Pero estos análisis se aplicarán fundamentalmente a los procesos en marcha del sistema-mundo existente y no a la realidad de una transición. De ahí que sea tan importante ser claros sobre la distinción entre los dos y sobre las formas en las que concluirá esta doble realidad.

En términos de la realidad en marcha, será casi imposible que la acción política la afecte de modo significativo. Para volver a la analogía del coche dañado cuesta abajo, acaso nos sintamos en cierto modo indefensos y lo más que podamos hacer es tratar de maniobrar para minimizar el daño inmediato a nosotros mismos. Pero en términos de la transición como un todo, lo contrario es verdad. Precisamente porque su resultado es impredecible, precisamente porque sus fluctuaciones son muy locas, será verdad que hasta la más pequeña acción política tenga grandes consecuencias. Me gusta pensar en esto como el momento en el tiempo histórico en el que el libre albedrío realmente entra en juego.

Podemos pensar en esta larga transición como una enorme lucha política entre dos grandes grupos: el grupo de todos aquellos que desean conservar los privilegios del inequitativo sistema existente, si bien bajo formas diferentes, acaso sumamente distintas; y el grupo de todos aquellos que querrían ver la creación de un nuevo sistema histórico que sea notoriamente más democrático y más igualitario. Sin embargo, no esperemos que los miembros del primer grupo se presenten a sí mismos tal y como los estoy describiendo. Afirmarán que son los modernizadores, los nuevos abogados demócratas de la libertad y los progresistas. Tal vez hasta

sostengan que son revolucionarios. La clave no se hallará en la retórica, sino en la realidad material de lo que se propone.

El resultado de la lucha política en parte dependerá de quién sea capaz de mover a quién, pero también será el resultado en buena medida de la capacidad para analizar mejor lo que pasa y cuáles son las verdaderas alternativas históricas a las que nos enfrentamos colectivamente. Es decir, es un momento en el que necesitamos unificar conocimiento, imaginación y praxis. De otro modo nos arriesgamos a decir, dentro de un siglo, *«plus ça change, plus c'est la même chose»*. El resultado es, insisto, intrínsecamente incierto y por tanto está abierto a la intervención y creatividad humanas.

NOTAS

1. Las llamadas Siete Hermanas son: 1) la Standard Oil of New Jersey, que se transformó en Exxon; 2) la Standard Oil of New York, que se transformó en Mobil y más adelante se fusionó con Exxon para formar ExxonMobil; 3) la Standard Oil of California (Socal), que se transformó en Chevron; 4) la Texaco, la cual al fusionarse con Chevron formó ChevronTexaco; 5) la Gulf Oil, buena parte de la cual pasó a ser de Chevron; 6) la Royal Dutch Shell, y 7) la British Anglo-Persian Oil Company, más adelante British Petroleum, luego BP Amoco, hoy nuevamente BP [T.].
2. *Yuppies*: jóvenes profesionistas (de altos ingresos) residentes en las ciudades o sus suburbios. La palabra viene de las siglas de Young (joven) + Urban (urbano) + Professional (profesionista), acuñada en la década de los ochenta en contraposición a la de su antípoda *yippie*: miembro de uno de los partidos políticos radicales del final de la década de los sesenta, Youth International Party [T.].

IV. EL RACISMO: NUESTRO ALBATROS[1]

God save thee, ancient Mariner!
From the fiends, that plague thee thus!
—Why look'st thou so?
—With my crossbow I shot the albatross.

SAMUEL TAYLOR COLERIDGE,
The Rime of the Ancient Mariner[2]

En el poema de Coleridge, los vientos desvían a una embarcación hacia un clima hostil. El único solaz de los marinos era un albatros, que llegaba a compartir la comida con ellos. Pero el marinero de Coleridge le tira una flecha al albatros, por algún motivo desconocido; tal vez pura arrogancia. Y a resultas de eso, todos en el barco sufren. Los dioses castigan la trasgresión. Los demás marineros cuelgan el albatros del cuello del viejo marinero. El albatros, símbolo de la amistad, se ha convertido en el símbolo de la culpa y de la vergüenza. El marino fue el único sobreviviente del viaje. Y se pasó la vida obsesionado con lo que había hecho. El albatros vivo es el *otro* que se abrió para nosotros en tierras desconocidas y distantes. El albatros muerto que cuelga de nuestro cuello es nuestro legado de arrogancia, nuestro racismo. Nos obsesiona y no encontramos la paz.

Hace más de un año se me pidió ir a Viena a hablar sobre «las ciencias sociales en una época de transición». Mi charla iba a ser parte de la serie de conferencias de 2001 titulada «Von der Notwendigkeit des Überflüssigen-Sozialwissenschaften und Gesellschaft» («Sobre la necesidad de lo superfluo: ciencias sociales y sociedad»). Con gusto acepté. Creía que me dirigía a la Viena que había desempeñado un glorioso papel en la construcción de las ciencias sociales del mundo, sobre todo en el tiempo del

Traum und Wirklichkeit [sueño y realidad], 1870-1930. Viena fue el hogar de Sigmund Freud, a quien considero la figura más relevante en las ciencias sociales del siglo XX. O cuando menos Viena fue su casa hasta que fue obligado por los nazis a huir a Londres en 1939, el año de su muerte. Viena asimismo fue la casa, durante buena parte de sus vidas, de Joseph Aloïs Schumpeter y de Karl Polanyi. Hombres de opiniones políticas notablemente opuestas, a mis ojos ellos fueron los dos economistas políticos más valiosos del siglo XX, a quienes no se les ha dado ni el reconocimiento ni los honores que merecen. Y Viena fue el hogar de mi propio maestro, Paul Lazarsfeld, en quien la combinación de la investigación orientada hacia la toma de medidas políticas y hacia las innovaciones metodológicas de punta empezó con Arbeitlosen von Marienthal, un estudio que él realizó con Marie Jahoda y Hans Zeisel. Ésta era la Viena a la que yo me dirigía.

Luego vinieron las elecciones austriacas más recientes, las de 1999, con su consecuencia de ningún modo inevitable: la inclusión en el gobierno del partido de extrema derecha de Jörg Haider, el Freiheitliche Partei Österreichs (FPÖ). Los demás estados en la Unión Europea (UE) reaccionaron con fuerza ante este cambio de régimen y suspendieron las relaciones bilaterales con Austria. Me vi obligado a pensar si aun así me presentaría. Si hoy estoy aquí, es por dos razones. Primero, porque quise afirmar mi solidaridad con *dem anderen Österreich* («la otra Austria»), la que se ha manifestado tan visiblemente desde la instalación del nuevo gobierno. Y segundo, más importante aún, vine para asumir mis propias responsabilidades como científico social. Entre todos matamos al albatros. Lo traemos colgado del cuello. Y debemos luchar con lo mejor de nuestra alma y de nuestro intelecto para expiar, para reconstruir, para crear un sistema histórico de otra naturaleza, un sistema que vaya más allá del racismo que aflige al mundo moderno de un modo tan profundo y tan maligno. De ahí que decidiera cambiar el título de mi ponencia. Ahora se llama «El albatros del racismo: las ciencias sociales, Jörg Haider y la *Widerstand*»[3].

Los hechos ocurridos en Austria parecían muy sencillos en la superficie. Durante un cierto número de sucesivas legislaturas, Austria había estado gobernada por una coalición a nivel nacional de los dos partidos más grandes, el Sozialdemokratische Partei Österreichs (SPÖ) y el Österrei-

chische Volkspartei (ÖVP). Uno era de centro-izquierda y el otro era de centro-derecha y demócrata cristiano. El voto combinado de ambos, abrumador en cierto momento, disminuyó a lo largo de la década de los noventa. Y en las elecciones de 1999, el FPÖ por primer vez quedó en segundo lugar en la votación, superando al ÖVP, si bien por unos cuantos cientos de votos. No llegaron a nada las posteriores discusiones entre los dos principales partidos en aras de formar de nuevo una coalición a nivel nacional, y el ÖVP se volvió hacia el FPÖ como compañero de coalición para formar gobierno. Esta decisión del ÖVP molestó a mucha gente en Austria, incluido el presidente Tomas Klestil. Pero el ÖVP persistió y se formó el gobierno.

La decisión asimismo molestó —y, hay que añadir, sorprendió— a los dirigentes políticos de los otros estados de la Unión Europea. Éstos decidieron de manera colectiva suspender las relaciones bilaterales con Austria, y aunque algunas voces cuestionaron la sensatez de esta medida, la Unión Europea mantuvo su postura. La medida de la Unión Europea molestó a su vez a muchos austriacos, y no sólo a los que respaldaron la formación del gobierno actual, sino también a muchos de sus opositores. Muchos de estos últimos dijeron que la Unión Europea exageraba los peligros de incluir al FPÖ en el gobierno. «Haider no es Hitler» fue como se formuló comúnmente esta postura. Otros dijeron que equivalentes de Haider había en todos los estados de la Unión Europea y hasta cierto punto inclusive en sus gobiernos. Por tanto, decía esta gente, la Unión Europea actuaba hipócritamente al tomar la medida que tomó. Y finalmente, algunos austriacos sostenían —al igual que otros europeos— que la medida apropiada de parte de la Unión Europea habría sido la de esperar y ver, y que si el nuevo gobierno austriaco hacía algo punible, entonces y sólo entonces habría sido el momento de actuar. Mientras tanto, en el interior de la propia Austria, se lanzó una *Widerstand*.

Quisiera tomar como objeto de mi análisis no al FPÖ como partido y lo que representa, sino la fuerte reacción de la Unión Europea a la inclusión de este partido en el gobierno austriaco y la subsecuente reacción austriaca así como también a la *Widerstand*. Tanto la una como la otra sólo se pueden entender si desplazamos nuestro foco analítico de Austria propiamente al sistema-mundo como un todo, a sus realidades, y a lo que los científicos sociales nos han dicho sobre estas realidades. Propongo

entonces asomarnos a este entorno más amplio desde cuatro marcos temporales: el sistema-mundo moderno a partir de 1989; el sistema-mundo moderno a partir de 1945; el sistema-mundo moderno a partir de 1492, y el sistema-mundo moderno después de 2000. Se trata desde luego de fechas simbólicas, pero en este caso los símbolos son muy importantes. Nos ayudan a discutir las realidades y la percepción de las realidades. Al hacer esto, espero estar expresando mi solidaridad hacia la *Widerstand* austriaca y espero estar asumiendo mis propias responsabilidades, tanto morales cuanto intelectuales, como científico social.

El sistema-mundo a partir de 1989

En 1989 se desplomó el llamado bloque de naciones socialistas. Los países de Europa del este y del centro, a los que la Doctrina Brezhnev —y más importante aún, los acuerdos de Yalta— mantuvo bajo su control, afirmaron efectivamente su autonomía política respecto de la Unión Soviética y cada cual se puso a desmantelar su sistema leninista. En dos años se disolvió el Partido Comunista de la propia Unión Soviética y de hecho ésta se dividió en sus quince unidades constituyentes. Que la historia de los estados comunistas en Asia del este y en Cuba fuera diferente poco cambió las consecuencias que tuvieron estos sucesos de Europa del este para la geopolítica del sistema-mundo.

Desde 1989, buena parte de la atención del mundo se ha concentrado en estos países europeos que antes eran comunistas. Ha habido congresos sin fin de científicos sociales sobre la llamada transición en esos países, hasta el grado de que hablamos de «transitología». Y en las zonas que antes constituyeron la República Federal de Yugoslavia y en las áreas caucásicas de la Unión Soviética se ha dado un gran número de guerras civiles sumamente crueles, en las cuales en varios casos se han involucrado activamente potencias extranjeras. Muchos científicos sociales han analizado esta violencia bajo encabezados tales como «purificación étnica», un fenómeno que se afirma es resultado de hostilidades étnicas muy duraderas. Hasta en los estados que se han librado de un alto nivel de violencia interna, como la República Checa, Hungría y los estados del Báltico, se han dado desagradables recordatorios de un resurgimiento de ten-

siones étnicas semejantes. Al mismo tiempo, en muchas partes de África, así como en Indonesia, para mencionar nada más los casos más obvios, se han estado presentando tanto guerras civiles similares a gran escala como conflictos de menor nivel.

En el mundo paneuropeo —término con el que me refiero a Europa occidental más América del Norte y Australasia, pero no a Europa del este—, el análisis de estas guerras civiles se ha centrado en la supuesta debilidad de las sociedades civiles en estos estados y en el bajo nivel de su interés por los derechos humanos a lo largo de su historia. Quien haya leído la prensa en Europa occidental no puede pasar por alto a qué grado, en lo que se da en llamar el mundo poscomunista, la atención en estas áreas antes comunistas se ha enfocado en cierto «problema». Y el «problema» ha sido definido de facto como la ausencia en estas áreas del alto nivel de modernidad que supuestamente tiene el mundo paneuropeo.

Mientras tanto, resulta igualmente sorprendente la poca atención que se ha puesto —de parte de la prensa, de los políticos y en especial de los científicos sociales— en lo que ha cambiado desde 1989 en el mismo mundo paneuropeo. Los regímenes políticos que habían construido sus lógicas nacionales sobre el hecho de que estaban involucrados en una «Guerra Fría», de pronto descubrieron que los acuerdos que a lo largo de cuarenta años habían tenido parecían carecer de sentido, para sus electores y también para los mismos políticos. ¿Por qué tener un sistema de *pentapartiti* (y su *tangentópolis*)[4] en Italia, construido alrededor de la mayoría permanente de la democracia cristiana, si no había Guerra Fría? ¿Ahora qué habría de cohesionar al partido gaullista en Francia, o incluso a la Christlich-Demokratische Union en Alemania? ¿Por qué motivo el Partido Republicano en Estados Unidos debía seguir atado a una «política exterior bilateral»? ¿Cuál fue el resultado de estas dudas internas? Los partidos conservadores más grandes en el mundo paneuropeo se están desmoronando, desgarrados por las divisiones entre los nuevos ultras del liberalismo económico y un conservadurismo más social, ya sea de la variedad que desea que el Estado corrija la degradada moral de la ciudadanía, o de la variedad que conserva una preocupación paternalista por las redes de seguridad social. Y estas facciones luchan entre sí en

medio de simpatizantes que tienen miedo de que, en el desorden, sus actuales condiciones e ingresos sociales se vean seriamente dañados.

Muy bien, ¿y qué pasa con los partidos de centro-izquierda, la mayoría de los cuales se hacen llamar democráticos? Estos partidos también están en problemas. La caída del comunismo fue de hecho tan sólo la culminación de un desencanto con la vieja izquierda en *todas y cada una* de sus tres principales versiones: los partidos comunistas, los partidos socialdemócratas y los movimientos de liberación nacional; un desencanto que marcó dramáticamente la revolución mundial de 1968. Este desencanto fue consecuencia, no tan paradójica, del propio éxito político de estos mismos movimientos. Pues al llegar al poder, estos movimientos en realidad mostraron que eran incapaces de cumplir con su promesa histórica según la cual, si obtenían el poder del Estado, podían construir y en efecto construirían una sociedad nueva, es decir, transformarían sustancialmente la sociedad en dirección a un mundo más igualitario, más democrático.

En Europa occidental, la vieja izquierda eran fundamentalmente los socialdemócratas. Y lo que ha pasado, desde 1968, pero aún más desde 1989, es que la gente puede votar por esos partidos como si fueran un mal menor, pero nadie baila en las calles cuando ganan una elección. Nadie espera que estos partidos hagan una revolución, ni siquiera una revolución pacífica. Y los más desencantados de todos son los propios dirigentes de estos partidos, quienes se limitan a hablar el lenguaje centrista de la «tercera vía». Más aún, con este desencanto hacia los partidos de la vieja izquierda se ha dado un alejamiento de las propias estructuras estatales. A los estados los toleraron sus poblaciones, incluso se les celebró como agentes potenciales de cambios sociales. Ahora se les ha empezado a ver como agentes de la corrupción y del empleo de la fuerza innecesaria antes que nada, ya no como el baluarte del ciudadano, sino como la carga del ciudadano.

A partir de esta descripción se puede ver que Austria es sólo un ejemplo más de un esquema general paneuropeo. ¿Por qué tener una coalición nacional en una etapa posterior al comunismo? E incluso ¿por qué votar por partidos que parecen estar interesados antes que nada en el *Proporz*, el sistema en el que los dos grandes partidos se dividían el patronazgo? En este contexto, recibió el FPÖ su 26,9 por ciento del voto el 3 de octubre de 1999. Éste, con seguridad, es el porcentaje más elevado que ha alcan-

zado un partido de extrema derecha en cualquier país europeo desde 1945. En 1995, el Front National (FN) de Le Pen obtuvo el 15,1 por ciento en Francia y eso ya fue un impacto brutal. Pero en ese momento, los dos principales partidos conservadores insistían en que le negarían el apoyo al FN en cualquier nivel. Y cuando en las elecciones regionales de 1998 los resultados fueron tales que los partidos conservadores pudieron formar mayorías en un buen número de regiones sólo con el apoyo de aquellos que habían sido electos bajo la fórmula del FN, cinco dirigentes regionales ignoraron aquella directiva y lograron el apoyo del FN para sus gobiernos regionales. Sin embargo, estos dirigentes regionales fueron expulsados en breve de los dos principales partidos conservadores a nivel nacional, el RPR y la UDR. Por otra parte, Berlusconi formó gobierno en Italia con el apoyo de Gianfranco Fini y su Alleanza Nazionale, que era un partido similar al de Haider, con la salvedad de que Fini había renunciado específicamente a su pasado neofascista antes de las elecciones.

Aun así, como insisten muchos austriacos, ¿por qué motivo la Unión Europea asumió una postura tan beligerante por lo que sucedió en Austria? La respuesta en realidad es muy sencilla. A todos los estados de la Unión Europea les dio miedo, precisamente porque sus países no eran tan distintos de Austria, de que en el futuro inmediato se vieran ante opciones similares y de que pudieran caer en la tentación de seguir el camino del ÖVP. Fue el miedo a ellos mismos lo que provocó la fuerte reacción de la Unión Europea. Al mismo tiempo, el que los propios austriacos no entendieran que habían cruzado la raya que toda Europa occidental se había puesto no en 1999 sino en 1945 tiene que ver con la contrarreacción austriaca. Permítaseme dejar muy clara mi postura. Apruebo la decisión de suspender las relaciones bilaterales con Austria. Considero que, de no haber hecho esto la Unión Europea, nos podríamos haber enfangado en una corriente ideológica que podría desgarrar a Europa occidental. Pero también estoy de acuerdo en que hubo mucha hipocresía, o mejor dicho, un autoengaño considerable, en la decisión de la Unión Europea. Para apreciar por qué esto es así, debemos observar al sistema-mundo a partir de 1945 y no a partir de 1989.

Sin embargo, antes de hacerlo, permítaseme decir algo más sobre las ciencias sociales del mundo desde 1989: han sido lamentables. De lo único que se habla —y casi sin importar la tendencia política— es de globaliza-

ción, como si este concepto fuera algo más que un pasajero recurso retórico en la lucha continua dentro de la economía-mundo capitalista en torno al grado en que deben o no impedirse los flujos transfronterizos. Es una cortina de humo. También lo es la letanía sin fin sobre la violencia étnica, y aquí no sólo los científicos sociales son responsables, sino también los activistas de los derechos humanos. Mi punto de vista no es que la violencia étnica no sea una realidad terrible y aterradora, sino que muy claramente no es algo propio de otros menos afortunados, menos sabios, menos civilizados. Es el resultado absolutamente normal de las desigualdades profundas y crecientes en el interior de nuestro sistema-mundo y es algo que no se puede enfrentar por medio de la exhortación moral o por medio de la *ingérence*[5] de los puros y de los adelantados en las zonas bajo el control de los impuros y los atrasados. Las ciencias sociales del mundo no nos han ofrecido herramientas útiles para analizar lo que ha estado ocurriendo en este mundo desde 1989, y por tanto no nos han dado herramientas útiles para entender la realidad contemporánea austriaca.

EL SISTEMA-MUNDO A PARTIR DE 1945

En 1945 llegaron a su fin la experiencia nazi y el horror nazi. Hitler no inventó el antisemitismo, tampoco los alemanes. El antisemitismo era desde hacía mucho tiempo la principal expresión interna del profundo racismo del mundo europeo, y en su versión moderna, al menos durante un siglo, fue endémico en la escena europea. Quien compare París con Berlín a este respecto tal como eran en 1900 no pensaría que Berlín sale peor librado. No hubo un solo lugar en el que estuviera ausente el antisemitismo activo, ni siquiera durante la Segunda Guerra Mundial, ni siquiera en Estados Unidos.

¿Por qué entonces todo el mundo se molestó tanto con el nazismo, al menos después de 1945? La respuesta salta a la vista y no puede pasar inadvertida. Fue por el *Endlösung*: la Solución Final. Aunque antes de 1945 casi todos en el mundo paneuropeo habían sido abierta y felizmente racistas y antisemitas, casi ninguno tenía la intención de que este antisemitismo resultara en un *Endlösung*. La Solución Final de Hitler no entendió el objetivo central del racismo en la economía-mundo capitalis-

ta. El propósito del racismo no es excluir a la gente, mucho menos exterminarla. El propósito del racismo es mantener a la gente dentro del sistema, pero como inferiores (*Untermenschen*) a los que se puede explotar económicamente y usar como chivos expiatorios políticos. Lo que sucedió con el nazismo fue lo que los franceses llamarían un *dérapage*: un desatino, un resbalón, una pérdida de control. O tal vez fue que el genio se salió de la lámpara.

Se suponía que había que ser racista hasta la raya en que empieza un *Endlösung*, pero no más allá. Siempre fue un juego delicado y sin duda antes hubo otros *dérapages* —aunque nunca a tan gran escala, nunca en un lugar tan central del sistema-mundo y nunca, nunca, tan visibles. Las fuerzas aliadas que entraron a los campos de concentración en 1945 se conmovieron realmente a un nivel personal. Y de manera colectiva, el mundo paneuropeo tuvo que vérselas con el genio que se había escapado de la lámpara. Se hizo por medio de un proceso para prohibir el uso público del racismo y fundamentalmente el uso público del antisemitismo. Se volvió tabú.

Los científicos sociales se sumaron al juego. En los años posteriores a 1945, empezaron a publicar libro tras libro para denunciar el significado del concepto de raza[6], la ilegitimidad de suponer que las diferencias en cualquier medición social actual de los grupos sociales podían atribuirse a características genéticas innatas. La memoria del Holocausto se convirtió en el tema de los *curricula* escolares. Los alemanes, al principio un tanto renuentes pero más adelante con cierto valor moral, han tratado de analizar su propia culpa y por tanto de reducir su vergüenza. Y después de 1989 se les han sumado, sin duda con ciertos reparos, otros países del mundo paneuropeo. Miembros de los Aliados como Francia y los Países Bajos empezaron asimismo a admitir sus propias culpas, las culpas por permitir que se diera este *dérapage*, las culpas porque al menos algunos de sus ciudadanos participaron activamente en el proceso. Una de las razones por las que la Unión Europea reaccionó tan fuerte ante Haider es porque Austria como país se ha negado a asumir su parte de la culpa, porque ha insistido en que fue fundamentalmente una víctima. Tal vez una mayoría de austriacos no deseara el *Anschluss* en 1938, aunque es difícil saberlo cuando en los fragmentos de películas documentales se ve a la vitoreante multitud de Viena. Pero lo que viene más al caso es que a ningún austria-

co no judío ni gitano se le consideró otra cosa que un alemán en el Tercer Reich después del *Anschluss*, y la mayoría se enorgulleció de ese hecho.

Darse cuenta de que el racismo había sido destruido por haber ido demasiado lejos tuvo dos grandes consecuencias en el mundo paneuropeo posterior a 1945. En primer lugar, estos países trataron de enfatizar sus virtudes internas como naciones integradoras, inmaculadas por el racismo, países de libertad que se enfrentaban al «imperio del mal» de la Unión Soviética, cuyo racismo se convirtió a su vez en tema habitual de la propaganda de Occidente. De este esfuerzo se desprendieron todo tipo de acciones sociopolíticas: la decisión de la Suprema Corte estadounidense de prohibir la segregación racial en 1954; las medidas políticas filoisraelíes de todo el mundo paneuropeo; hasta el nuevo énfasis en el ecumenismo en el mundo cristiano occidental, así como la invención de la idea de que existía una herencia común judeo-cristiana.

En segundo lugar, pero igualmente importante, estuvo la necesidad de restaurar un racismo saneado en su función original, que es la de mantener a la gente dentro del sistema, pero como *Untermenschen*. Si a los judíos no se les podía volver a tratar así, ni a los católicos en los países protestantes, entonces había que mirar más lejos. El período post 1945 fue, al menos al principio, una etapa de increíble expansión económica y de una simultánea transformación demográfica con una tasa de natalidad radicalmente reducida en el mundo paneuropeo. Este mundo necesitaba más trabajadores y estaba produciendo menos que nunca. Y así dio comienzo la etapa de lo que los alemanes llamaron cautelosamente «trabajadores visitantes» (*Gastarbeiter*).

¿Quiénes eran estos *Gastarbeiter*? Gente del Mediterráneo en una Europa no mediterránea; latinoamericanos y asiáticos en América del Norte; caribeños en América del Norte y en Europa occidental; negros de África y sudasiáticos en Europa. Y desde 1989, gente proveniente del viejo bloque socialista que emigraba a Europa occidental. Todos estos migrantes han llegado en grandes cantidades porque así lo quisieron y porque les fue posible encontrar trabajo; de hecho se les necesitaba con desesperación para hacer florecer los países paneuropeos. Pero vinieron, casi en términos universales, como los de abajo: económica, social y políticamente.

Cuando en la década de los setenta la economía-mundo ingresó en su larga fase b del ciclo Kondratieff y el desempleo creció por primera vez desde 1945, los inmigrantes se volvieron el conveniente chivo expiatorio. Las fuerzas de la extrema derecha, en buena medida ilegítimas y marginales desde 1945, de pronto empezaron a emerger nuevamente, a veces dentro de los partidos conservadores tradicionales, a veces como estructuras separadas. En este último caso, se alimentaron del apoyo no sólo de los partidos conservadores, sino también de los partidos obreros de centro-izquierda. Para la década de los noventa, estos partidos empezaron a parecer más serios, por las razones que ya he sugerido.

Los partidos tradicionales no estaban del todo seguros de cómo manejar este resurgimiento de los partidos más o menos abiertamente racistas. Les daba pánico que el genio pudiera volver a salirse de la lámpara y deshiciera la placidez social de sus estados. Algunos sostenían que era posible aplacar estas fuerzas de la extrema derecha apropiándose de sus temas en contra de los migrantes de una forma ligeramente edulcorada. Otros dijeron que estas fuerzas constituían un virus que debía aislarse lo más pronto posible.

De nuevo, los científicos sociales no nos ayudaron mucho. Se pusieron a analizar el fenómeno nazi en términos de cierta peculiaridad de la situación histórica germana, en lugar de ver que todo el sistema-mundo había estado jugando con fuego durante mucho tiempo y que sólo era cosa de tiempo para que alguna de las chispas prendiera en alguna parte, de algún modo. Los científicos sociales buscaban proclamar su propia virtud moral —méritos a los que llegaremos en un momento— y absolver al mundo paneuropeo por su presunta retórica no racista contemporánea, cuando el racismo paneuropeo posterior a 1945 fue de hecho tan virulento como su racismo anterior a 1933 o anterior a 1945. Simplemente habían sustituido a sus objetos de odio y de temor. ¿No debatimos en estos días el llamado choque de las civilizaciones, un concepto inventado por un científico social?

De hecho, la denuncia misma de Austria por parte de la Unión Europea, por mucho que yo la apruebe, suena a racismo. ¿Pues qué es lo que dice la Unión Europea? Dice que en efecto los Haider son posibles, tal vez hasta normales, fuera del mundo paneuropeo, tal vez incluso en países tan cercanos como Hungría y Eslovenia. Pero que los Haider son

inadmisibles, impensables, dentro de la Europa civilizada. Nosotros los europeos debemos defender nuestra superioridad moral y Austria amenaza con hacer esto imposible. Es verdad: Austria en efecto amenaza con hacer que esto sea imposible y Austria debe retractarse de algún modo de su insostenible postura actual. Pero las razones mismas de la queja de la Unión Europea no se libran de la sospecha de tener una mácula de tipo moral. Ya que los mismos valores universalistas de Europa occidental tienen incrustado el crónico racismo constitutivo del mundo paneuropeo.

Para apreciar lo anterior, y para apreciar cómo las ciencias sociales son incapaces de desenmascararlo, debemos volver la vista a la historia del sistema-mundo moderno a partir de 1492.

El sistema-mundo a partir de 1492

Cuando los europeos desembarcaron en América y se propusieron conquistarla se toparon con pueblos de indios en extremo ajenos a ellos. Algunos estaban organizados en sistemas tan sencillos como los de cazadores-recolectores. Y algunos estaban organizados en complejos y elaborados imperios-mundo. Pero en ambos casos ni las armas de estos pueblos ni sus inmunidades fisiológicas adquiridas —o más bien la falta de ellas— les permitieron resistir con éxito a los invasores. De ahí que los europeos tuvieran que decidir cómo tratar a estos pueblos. Hubo europeos que, al adquirir grandes extensiones de tierras —con frecuencia por primera vez—, quisieron explotarlas lo más rápido posible y estuvieron dispuestos a esclavizar y a emplear trabajadores indígenas. La justificación que dieron para esto fue que los pueblos de indios eran bárbaros, que no merecían otra cosa que no fuera una servidumbre estricta.

Pero también hubo evangelistas cristianos a quienes horrorizó el tratamiento inhumano impuesto a estos pueblos de indios por los conquistadores europeos y que insistieron tenazmente tanto en la posibilidad como en la importancia de ganar las almas de los indios para la redención cristiana. Una de esas personas fue Bartolomé de las Casas, cuya pasión y militancia culminaron en 1550 en un debate clásico y famoso sobre la naturaleza del «otro». Ya en 1547, Las Casas había escrito una breve relación dirigida al

emperador Carlos V (y a todos los demás) que recogía los horrores de lo que pasaba en América y resumía así lo que había sucedido:

> La causa porque han muerto y destruido tantas y tales y tan infinito número de ánimas de cristianos, ha sido solamente por tener por fin último el oro y henchirse de riquezas en muy breves días, y subir a estados muy altos y sin proporción de sus personas, conviene a saber, por la insaciable codicia y ambición que han tenido, que ha sido mayor que en el mundo ser pudo, por ser aquellas tierras tan felices y tan ricas, y las gentes tan humildes, tan pacientes y tan fáciles a subjectarlas, a las cuales no han tenido más respeto, ni de ellas han hecho más cuenta ni estima [...], no digo que de bestias (porque pluguiera a Dios que como a bestias las hubieran tratado y estimado), pero como y menos que estiércol de las plazas[7].

Las Casas fue, sin lugar a dudas, el defensor apasionado y decidido de los derechos de los pueblos. Fue, en una conexión que vale la pena señalar, el primer obispo de Chiapas, hogar en la actualidad de los neozapatistas, donde sigue siendo necesario defender la misma causa que Las Casas defendió hace casi quinientos años: los derechos de estos pueblos indios a su dignidad y a sus tierras. En la actualidad estos pueblos se encuentran apenas un poco mejor que en los tiempos de Las Casas. Hay quienes clasificarían a Las Casas y a otros teólogos, filósofos y juristas españoles como los precursores de Grotius y como «los verdaderos fundadores de los modernos derechos del hombre»[8].

En un principio el emperador fue seducido por los argumentos de Las Casas y lo nombró su Protector de los Indios. Pero más adelante lo pensó mejor y citó en 1550 una junta especial de jueces en Valladolid para escuchar el debate entre Las Casas y otro de los asesores del emperador, Juan Ginés de Sepúlveda, sobre los asuntos de fondo. Sepúlveda, un opositor declarado de Las Casas, ofreció cuatro argumentos para justificar el tratamiento de los indios al que Las Casas se oponía: eran bárbaros y por tanto se debían someter naturalmente a pueblos más civilizados. Eran idólatras y practicaban los sacrificios humanos, lo que justificaba la intervención para impedir crímenes en contra del derecho natural. La intervención estaba justificada para salvar vidas inocentes. La intervención facilitaría la evangelización cristiana. Estos argumentos parecen increíblemente contemporáneos. Lo único que tenemos que hacer es poner el término democracia donde dice cristianismo.

En contra de estos argumentos Las Casas afirmó: No se debe obligar a pueblo alguno a rendirse ante otro pueblo sobre la base de una supuesta inferioridad cultural. No se puede castigar a un pueblo por cometer crímenes que era inconsciente de que fueran tales. Se cuenta con la justificación moral para salvar a personas inocentes sólo si en el proceso de salvarlas no se causa un daño mayor a otras. Y el cristianismo no se puede propagar con la espada. Aquí también los argumentos parecen increíblemente contemporáneos.

Para algunos, por tanto, Las Casas debe ser visto como el último de los «comuneros», ese gran primer movimiento de protesta social tan poco estudiado que tuvo lugar en España en el primer tercio del siglo XVI, un movimiento que fue democrático y comunitario a la vez. Las implicaciones de lo que Las Casas sostenía parecían cuestionar los fundamentos mismos del Imperio español, que es de hecho el motivo probable por el cual Carlos V retiró su apoyo inicial a Las Casas[9]. De hecho, en su discusión del concepto de lo que es un bárbaro, Las Casas insistió en que «para nadie es imposible encontrar un bárbaro a quien dominar», recordándoles a los españoles la manera en que a ellos los trataron los romanos[10]. Pero otros han argumentado que en realidad Las Casas fue simplemente el teórico de la «buena» colonización, un reformista que «propuso incansablemente, hasta el final de su vida, soluciones alternativas para los problemas del sistema colonial fundado en la *encomienda*»[11].

Lo fascinante de la gran polémica ante la Junta de Valladolid es que nadie está del todo seguro qué decidió la Junta. En un sentido, esto es emblemático del sistema-mundo moderno. ¿Alguna vez hemos decidido? ¿Podemos decidir? Las Casas, el antirracista, el defensor de los pobres, ¿fue también la persona que buscaba institucionalizar una colonización «buena»? ¿Se debe, se puede, evangelizar con la espada? Para estas preguntas nunca hemos recibido respuestas que sean lógicamente consistentes o que resulten políticamente persuasivas como para poner fin a la discusión. Tal vez no existan esas respuestas.

Desde Las Casas hemos construido una economía-mundo capitalista, la que más adelante se expandió para abarcar al mundo entero y que siempre y en todo momento ha justificado sus jerarquías sobre la base del racismo. A decir verdad, siempre ha tenido también su cuota de personas que han tratado de aligerar los peores rasgos de este racismo y que han

logrado, debemos admitirlo, algún éxito limitado. Pero siempre ha habido masacres brutales, *Endlösungen* anteriores a la *Endlösung*, acaso menos burocráticas, menos sistemáticas y menos efectivas y ciertamente menos visibles públicamente.

Ah, dirán ustedes, pero luego llegaron la Revolución francesa y la *Déclaration des droits de l'homme*. Bueno, sí, pero ¡bueno, no! La Revolución francesa en efecto encarnó una protesta en contra de la jerarquía, el privilegio y la opresión, y planteó esta protesta sobre la base de un universalismo igualitario. El gesto simbólico que desplegó esta protesta fue el rechazo al «*Monsieur*» como forma de trato y su sustitución por la apelación «*citoyen*», ciudadano. *Aye, there's the rub*, como dijo Shakespearex[12]. Pues se quería que el concepto de ciudadano fuera incluyente. *Todos* los ciudadanos iban a tener voz en su gobierno, no nada más un grupo limitado de aristócratas. El obstáculo consiste en que si se incluye a todos los que están en un grupo, de algún modo alguien antes tiene primero que decidir quiénes son los miembros de este grupo. Y esto implica necesariamente que haya personas que sean no miembros.

El concepto de ciudadano excluye inevitablemente tanto como incluye. De hecho, la fuerza excluyente de la ciudadanía ha sido tan importante como la fuerza incluyente en los dos siglos posteriores a la Revolución francesa. Cuando en 1883 el mayor Karl Lueger de Viena dijo: «*Wir sind Menschen, christliche Österreicher*» («Somos varones, cristianos, austriacos»)[13], ofrecía una definición de los límites de la ciudadanía, definición que los electores vieneses al parecer apreciaron, aun cuando no sucediera lo mismo con el emperador. Lueger no estaba dispuesto a incluir a los judeo-magiares[14], que para él eran tan extranjeros como los capitalistas extranjeros que también denunció. ¿Era esto protofascismo, como muchos sostenían, o fue meramente «extremismo calculado», como John Boyer insiste?[15] Hoy algunos se plantean esta misma pregunta sobre Jörg Haider. ¿Pero qué diferencia plantea la respuesta? El resultado político es virtualmente el mismo.

En el mismo momento de la historia moderna en que la Revolución francesa nos legaba a todos el campo minado del concepto de ciudadano, el mundo del saber atravesaba por un cataclismo mayor. Este cataclismo se produjo después de la exitosa secularización del saber alcanzada con la separación entre la filosofía y la teología, proceso que tomó varios

siglos. Pero ahora se trataba de algo más que secularizar el saber. Hacia la segunda mitad del siglo XVIII, dos términos que hasta entonces si no habían sido sinónimos sí se habían encimado mucho —ciencia y filosofía— empezaron a ser identificados como opuestos ontológicos. Las dos culturas, rasgo singular de las estructuras del saber del sistema-mundo moderno, se habían aceptado como una separación definitoria del saber. Y con esta separación vino la separación intelectual e institucional de la búsqueda de la verdad por un lado —el dominio de la ciencia— y la búsqueda de lo bueno y lo bello por el otro —el dominio de la filosofía o de las humanidades. Es esta ruptura fundamental la que explica la forma posterior del desarrollo de las ciencias sociales así como también, creo yo, su incapacidad para hablar del racismo constitutivo de la economía-mundo capitalista. Paso ahora a esta historia.

Los dos grandes legados culturales de la Revolución francesa fueron la idea de que el cambio político era normal y de que la soberanía no residía ni en el gobernante ni en un grupo de notables, sino en el pueblo[16]. Esto último era simplemente la expresión de la lógica del concepto de ciudadano. Ambas ideas eran extremadamente radicales en sus implicaciones y ni la caída del régimen jacobino ni siquiera el final del régimen napoleónico que lo sucedió pudieron impedir que cubrieran el sistema-mundo y que fueran ampliamente aceptadas. Quienes estaban en el poder se vieron obligados a negociar con esta nueva realidad geocultural. Si el cambio político se iba a considerar como normal, entonces era importante saber cómo operaba el sistema, para poder controlar el proceso. Esto le dio el impulso básico al surgimiento institucional de las ciencias sociales, esa rama del saber que busca explicar la acción social, el cambio social y las estructuras sociales.

Éste no es el sitio para analizar la historia institucional de las ciencias sociales, lo que se hizo de manera sucinta en el informe de la comisión internacional que yo encabecé, *Open the Social Sciences*[17]. Sólo hay dos cosas que quiero tratar aquí: el lugar de las ciencias sociales en medio de las dos culturas y el papel que las ciencias sociales han jugado en la comprensión del racismo.

Las dos culturas dividieron los dominios del saber de conformidad con lo que en la actualidad creemos que es evidente, aunque nadie lo habría pensado así en el siglo XVII o antes. La ciencia se apropió el dominio del

mundo natural como su ámbito exclusivo. Y las humanidades se apropiaron el mundo de las ideas, de la producción cultural y de la especulación intelectual como su ámbito exclusivo. Sin embargo, al llegar al dominio de las realidades sociales, las dos culturas se lo disputaron. Cada cual arguyó que este ámbito le pertenecía. Por tanto, lo que sucedió cuando las ciencias sociales empezaron a institucionalizarse en el renaciente sistema universitario del siglo XIX es que fueron desgarradas por este debate epistemológico, este *Methodenstreit*. Las ciencias sociales emergieron en dos campos, que entonces se consideraron disciplinas con una fuerte tendencia, al menos al principio, hacia el campo ideográfico, humanístico —historia, antropología, estudios orientales—, y las que tenían una fuerte tendencia hacia el campo nomotético, científico —economía, sociología, ciencia política. Lo que esto implica en el problema con el que aquí nos estamos enfrentando es que las ciencias sociales se dividieron profundamente sobre si debían ocuparse únicamente de la búsqueda de la verdad, o debían ocuparse también de la búsqueda de lo bueno. Las ciencias sociales nunca han resuelto este asunto.

En cuanto al racismo, lo más sorprendente a propósito del saber social a lo largo del siglo XIX y hasta 1945 fue que las ciencias sociales nunca confrontaron directamente este asunto. Y de manera indirecta, su expediente es deplorable. Empecemos con la historia, la única de las ciencias sociales modernas que existió como nombre y como concepto mucho antes del siglo XIX. La historia conoció en el siglo XIX una así llamada revolución científica, cuya figura central fue Leopold von Ranke. Ustedes han de saber que Ranke insistió en que los historiadores debían escribir la historia *wie es eigentlich gewesen ist* («como en realidad sucedió»). Esto significaba reconstruir el pasado a partir fundamentalmente de los materiales contemporáneos del pasado que se estudiaba. De ahí la importancia de los archivos, de los depósitos de documentos escritos del pasado, documentos que debían ser analizados críticamente como *Quellen*, fuentes.

He de ignorar en este instante las críticas que más adelante se hicieron a esta aproximación porque nos limitaba al estudio casi exclusivo de la historia política y diplomática, al emplear como fuentes los escritos de las personas vinculadas a los estados y a los gobernantes. Asimismo, he de ignorar el hecho de que la insistencia en los archivos como la fuente crucial de datos forzaba la historia de manera exclusiva al pasado,

cuyos límites temporales quedaban definidos por el grado de disponibilidad de los estados para aceptar que los estudiosos investigaran sus archivos. Permítanme insistir meramente en un elemento de la historia, al menos en la manera en que se practicó hasta 1945. Era sólo la historia de las llamadas naciones históricas. Así tenía que serlo ciertamente, dados los métodos empleados.

En el Imperio austro-húngaro, como en todas partes, el concepto de las naciones históricas no era un concepto meramente universitario, sino un arma política. Es muy claro quiénes o qué son las naciones históricas. Son las naciones que se localizan en los estados modernos fuertes que pueden financiar y presionar a los historiadores para que escriban sobre ellas. Todavía en la década de los sesenta, H.R. Trevor-Roper lanzó la increíble afirmación de que África no tenía historia. Pero podemos preguntar ¿cuántos cursos se ofrecieron en el siglo XIX sobre la historia eslovena en la Universidad de Viena? ¿Cuántos, a decir verdad, son los que se ofrecen hoy? El término mismo de «nación histórica» introduce una categoría racista en el corazón mismo de la práctica de la historia. No es accidente entonces, al contemplar la producción histórica anterior a 1945, que 95 por ciento de ella (por lo menos) haya sido la historia de cinco naciones o lizas históricas: Gran Bretaña, Francia, Estados Unidos, las Alemanias (así lo digo deliberadamente) y las Italias. Y el otro 5 por ciento es la historia de unos cuantos estados europeos menos poderosos, como los Países Bajos o Suecia o España. Debo agregar que también se escribió un pequeño porcentaje sobre la Edad Media europea así como sobre las presuntas fuentes de la Europa moderna: Grecia y Roma antiguas. Pero no sobre la antigua Persia, o siquiera sobre el antiguo Egipto. ¿Los historiadores que construyeron la historia de las Alemanias llegaron a arrojar algunas luces en el debate público que Karl Lueger y otros iniciaron en Viena en el último tercio del siglo XIX? Creo que no.

¿Las otras ciencias sociales funcionaron mejor que la historia con relación al racismo? Los economistas estaban atareados en construir las teorías universales del *homo economicus*. Adam Smith, en su famosa formulación, nos dijo que *todos* los humanos buscan «trocar, intercambiar y comerciar». Todo el objetivo de su libro *The Wealth of Nations* era que nosotros (y el gobierno británico) nos convenciéramos de que había que dejar de interferir con esta tendencia natural de todos los humanos.

Cuando David Ricardo creó una teoría del comercio internacional basada en el concepto de la ventaja comparativa empleó, de nuevo famosamente, un ejemplo hipotético en el que insertó los nombres de Inglaterra y Portugal. No nos dijo que el ejemplo provenía de la historia verdadera, como tampoco nos explicó hasta qué punto esta llamada ventaja comparativa había sido impuesta por la fuerza de los británicos sobre el más débil Estado portugués[18].

Sí, algunos economistas insistieron en que el proceso de la reciente historia inglesa no constituía un ejemplo de las leyes universales. Gustav von Schmoller (1838-1917) encabezó todo un movimiento, *Staatswissenschaften*, que buscaba historizar los análisis económicos[19]. Fue un economista vienés, Karl Menger (1840-1921), quien condujo el ataque en contra de esta herejía, hasta acabar con ella a la postre, no obstante su arraigo en el sistema de la universidad prusiana. Por otra parte, una crítica aún más fuerte de la economía clásica que la de Schmoller fue la que hizo Karl Polanyi en *The Great Transformation*, libro que escribió en Inglaterra luego de salir de Viena en 1936. Pero los economistas no leen a Polanyi[20]. Los economistas tienden a no lidiar con la economía política si la pueden evitar y el mayor esfuerzo por enfrentar el racismo que haya hecho un economista tradicional fue discutirlo como una opción de mercado[21].

El desdén de los economistas tradicionales por el análisis de cualquier situación fuera de los parámetros de *ceteris paribus* garantiza que una conducta económica que no siga las normas del mercado, tal y como estos mismos economistas definen las normas, no merece ser analizada, mucho menos ser tomada en serio como posible alternativa de conducta económica. La falsa inocencia política que se deriva de tales presunciones hace imposible analizar las raíces o las consecuencias económicas de los movimientos racistas, pues borra este tema de la esfera del análisis científico. Peor aún, sugiere que una buena parte de la conducta política que se puede analizar como racista o como *Widerstand* ante el racismo es una conducta irracional en términos económicos.

Los estudiosos de la ciencia política no nos han sido mucho más útiles. Su concentración original en temas constitucionales, derivada de sus vínculos históricos con las facultades de derecho, volvieron el análisis del racismo un asunto de legislación formal. La Sudáfrica del *apartheid* era racista porque incluyó las discriminaciones formales en el sistema

legal. Francia no fue racista porque no tuvo tales discriminaciones legales, cuando menos en la metrópoli. Además del análisis de las constituciones, los científicos sociales anteriores a 1945 asimismo desarrollaron lo que llamaron el «estudio comparativo del gobierno». ¿Pero qué gobiernos compararon? A nuestros viejos amigos, los de los grandes países paneuropeos: Gran Bretaña, Francia, Estados Unidos, Alemania e Italia. A nadie más valía la pena estudiar, porque nadie más era verdaderamente civilizado, ni siquiera, me temo, ese extraño animal, el Imperio austro-húngaro.

Bueno, en fin, al menos los sociólogos, famosos por ser el reducto del radicalismo político en el sistema universitario, con toda seguridad debieron hacerlo mejor. ¡Para nada! Fueron los peores de todos. Antes de 1945 había dos bandas de sociólogos. Estaban los que justificaban explícitamente el concepto de superioridad blanca, sobre todo en Estados Unidos. Y estaban los que, por venir de una experiencia de trabajo social o de actividades religiosas, trataban de describir los estratos bajos de los grandes centros urbanos y de explicar cómo sus habitantes se «desviaban» de la norma. Las descripciones, no obstante su condescendencia, eran bien intencionadas, pero no se cuestionó el supuesto según el cual esta conducta era anormal y debía rectificarse para amoldarse a las normas de la clase media. Y como en la mayoría de los casos las clases bajas, y no nada más en Estados Unidos, se distinguían étnicamente de las clases medias, los asideros racistas de este grupo son claros, aun cuando ellos mismos no los reconocieran así.

Y lo peor es que las cuatro disciplinas básicas —la historia, la economía, la ciencia política y la sociología— sólo analizaron al mundo paneuropeo, considerado como la modernidad del mundo y de la civilización. Sus universalismos presuponían las jerarquías del sistema-mundo moderno. El análisis del mundo extraeuropeo se confió a otras disciplinas: la antropología para los bárbaros «pueblos sin historia» y los estudios orientales para las «altas civilizaciones» no occidentales que con todo habían sido incapaces de pasar a la modernidad sin la intervención europea y sin la reorganización de sus dinámicas sociales. La etnografía rechazó específicamente la historicidad de sus «tribus»; eran inmutables, al menos antes del «contacto cultural». Y los estudios orientales vieron las historias de estas altas civilizaciones como «congeladas».

El mundo extraeuropeo representaba la «tradición»; el mundo paneuropeo representaba la modernidad, la evolución, el progreso. Era Occidente versus los demás. Obsérvese bien que, al analizar el mundo moderno, las ciencias sociales inventaron no una, sino tres disciplinas para describir las regularidades del presente: la economía, la ciencia política y la sociología. Pero en el análisis del mundo extraeuropeo, no sólo no había necesidad de historia, sino tampoco de la trinidad de puntos de vista requeridos para el mundo paneuropeo. Esto fue así porque se creyó que la «diferenciación» en campos de acción social separados —el mercado, el estado y la sociedad civil— era un logro de la modernidad, de hecho su verdadera esencia. Debido a la separación entre la ciencia y la filosofía, no hubo quien les recordara a los practicantes que se trataba tan sólo de un supuesto de la ideología liberal y no de una versión razonable de la realidad social. No sorprende que las ciencias sociales no pudieran ayudar a entender el nazismo. Y la evolución de las ciencias sociales a partir de 1945, si bien rectificó un poco su objetivo, no ha sido muy útil para ayudarnos a entender a Haider. Y sobre todo, no ha habido forma de explicar la *Widerstand*, salvo como otra actividad anormal, hacia la cual uno puede tener simpatías, de una forma ligeramente condescendiente.

Los científicos sociales estaban tan ocupados dando las batallas del nacimiento del sistema-mundo moderno que no pudieron dar las batallas relativas al funcionamiento del sistema-mundo. La búsqueda de los científicos sociales en pos de una neutralidad académica fue su lucha en contra de la Iglesia y, por derivación, en contra de los estados, que procuraban imponerse sobre los académicos. Cuando Max Weber se refirió al desencanto del mundo, el lenguaje mismo era teológico, aunque en realidad estaba perorando en contra del nacionalismo prusiano. Sólo en vísperas de la terrible destrucción de los valores burgueses que trajo consigo la Primera Guerra Mundial Weber empezaría a recordar de nuevo, en su célebre discurso a los estudiantes en la Universidad de Munich, «*Politik als Beruf*» («La política como vocación»), que las ciencias sociales no se pueden apartar de las formas en las que siempre encanta el mundo:

> Tenemos frente a nosotros algo que no es alborada del estío, antes bien noche polar de oscuridad dura y helada, cualesquiera que sean los grupos actuales que triunfen. Donde no hay nada, efectivamente, no es sólo el

emperador el que pierde o carece de derechos, sino también el proletario. *Cuando esta noche se aclare poco a poco, ¿quiénes vivirán de aquellos para* quienes la primavera hoy aparentemente florece con tanta opulencia?[22]

EL SISTEMA-MUNDO DESPUÉS DE 2000

La alta votación en favor del FPÖ y la fuerte reacción de la Unión Europea anuncian la crisis actual, aunque no son sus primeras señales. El tránsito de un optimismo de fondo en relación con el futuro, de la certeza de que las cosas en efecto habrán de mejorar, al temor de fondo de que tal vez esto no sea así ya alcanzó a la parte rica del mundo. También en Austria, en Europa occidental también, en Estados Unidos también, la fe en un reformismo centrista racional, que se mueve con lentitud pero en la dirección correcta, ha sido reemplazada por un escepticismo sobre todas las promesas de las principales fuerzas políticas, ya sea que se llamen de centro-izquierda o de centro-derecha. Ya no existe el consenso centrista informado por la ideología liberal del siglo XIX. En 1968 fue impugnado de manera fundamental y en 1989 quedó sepultado.

Hemos ingresado a una larga etapa de transformación caótica del sistema-mundo del que formamos parte. Su resultado es intrínsecamente impredecible. Pero podemos influir en el resultado. Éste es el mensaje de las ciencias de la complejidad[23]. Éste es el mensaje que las ciencias sociales deberían transmitirnos hoy. Éste es el contexto en el que debemos colocar a Jörg Haider y la *Widerstand*.

En un sistema-mundo que se desploma debido a que se han agotado sus posibilidades de ajuste estructurales, quienes detentan el poder y los privilegios no se van a quedar sin hacer nada. Se organizarán para sustituir el actual sistema-mundo con otro igual de jerárquico y de desigual, si bien basado en principios diferentes. Para esa gente Jörg Haider es un demagogo y un peligro. Haider entiende tan poco la realidad contemporánea que ni siquiera es consciente de que para que los austriacos mantengan su actual nivel de vida, el país necesitaría doblar, triplicar o cuadruplicar el número de inmigrantes que recibe cada año en los siguientes veinticinco o cincuenta años, tan sólo para conservar una fuerza de trabajo lo suficientemente amplia que mantenga las pensiones de la enveje-

cida población austriaca[24]. Es claro el peligro de que la demagogia pueda conducir al mundo paneuropeo aún más rápidamente a las destructivas guerras civiles. Bosnia y Ruanda asoman en el horizonte. Eso lo ven los dirigentes de la Unión Europea. Lo mismo el presidente Klestil. Pero no, al parecer, la dirigencia del ÖVP.

Mientras tanto, hay una *Widerstand*. Quienes resisten representan las fuerzas de transformación en medio de esta crisis estructural de la economía-mundo capitalista, a diferencia de los del FPÖ y a diferencia también de la dirigencia de la Unión Europea. Pero ¿tendrán ellos una visión nítida de qué es lo que quieren? Quizá sólo de una manera borrosa. Es aquí donde las ciencias sociales pueden desempeñar algún papel, pero sólo unas ciencias sociales que se nieguen a separar la búsqueda de la verdad y la búsqueda de lo bueno, sólo unas ciencias sociales que puedan remontar la división de las dos culturas, sólo unas ciencias sociales que puedan incorporar cabalmente la permanencia de la incertidumbre y que aprovechen las posibilidades que tal incertidumbre ofrece a la creatividad humana y a una racionalidad material nueva (la *Rationalität materiel* de Max Weber).

Porque necesitamos con desesperación explorar posibilidades alternas para un sistema histórico materialmente más racional, con el fin de reemplazar el desquiciado y agonizante sistema histórico en el que vivimos. Necesitamos con desesperación develar las raíces profundas del privilegio racista que permea nuestro sistema-mundo existente y que abarca todas sus instituciones, incluidas las estructuras del saber y ciertamente incluidas las fuerzas de la misma *Widerstand*. Vivimos en medio de cambios rápidos. ¿Es tan malo? En las décadas siguientes, presenciaremos grandes desórdenes y muchos cambios. Y sí, Viena cambiará. Pero siempre ha habido más cambios de los que recordamos y el cambio ha sido más rápido de lo que imaginamos. Las ciencias sociales nos han defraudado, también, en su manera de entender el pasado. Nos han ofrecido la falsa imagen de un mundo tradicional que se desplazaba ¡ay! muy lentamente. Ese mundo nunca existió en realidad. No existe hoy, ni en Austria ni en ningún otro lugar. En medio de la gran incertidumbre sobre el lugar al que nos dirigimos, debemos esforzarnos por situar en nuestros pasados, conforme ahora mismo los inventamos, lo que es bueno y bello, e incorporar estas visiones en nuestros futuros. Necesitamos crear un mundo

más vivible. Debemos usar nuestra imaginación. Y tal vez así empecemos a erradicar los profundos racismos que están en nosotros.

En 1968, durante el gran levantamiento estudiantil en Francia, el líder de los estudiantes, Daniel Cohn-Bendit, llamado Dany le Rouge, cometió el error táctico de visitar brevemente Alemania. Como era ciudadano alemán y no francés, el gobierno de De Gaulle podía impedir su regreso a Francia, y fue lo que hizo. De ahí que los estudiantes marcharan en París protestando bajo la consigna «Todos somos judíos alemanes; todos somos árabes palestinos». Era una buena consigna, una consigna que nos vendría bien adoptar a todos. Pero también podríamos añadir, con cierta humildad, «Todos somos Jörg Haider». Si queremos combatir a los Jörg Haider del mundo, y tenemos la obligación de hacerlo, primero debemos mirar en nosotros mismos. Permítanme darles un ejemplo pequeño pero útil. Al formarse el nuevo gobierno austriaco, el gobierno israelí, en protesta, retiró acertadamente a su embajador. Sin embargo, apenas un mes después, el Knesset israelí colocó en un aprieto enorme al primer ministro Ehud Barak al interponer una moción insistiendo en que cualquier referéndum sobre una retirada del Golán requería de una «mayoría especial», lenguaje cifrado para una medida que habría de privar de sus derechos efectivamente a los ciudadanos árabes de Israel en este asunto. Y uno de los principales promotores de esta moción era Natan Sharansky y su partido integrado por emigrados rusos, el mismo Natan Sharansky que fue el famoso disidente de la Unión Soviética, que protestó allá en contra del antisemitismo *de facto* de la política gubernamental. La lucha contra el racismo es indivisible. No puede haber reglas distintas para Austria, para Israel, para la Unión Soviética o para Estados Unidos.

Permítanme contar otra anécdota, una anécdota curiosa. En la campaña electoral de Estados Unidos en 2000, hubo una elección primaria crucial en Carolina del Sur. Durante esta primaria, George W. Bush trató de allegarse el respaldo importante de la llamada derecha cristiana dando un discurso en la Universidad Bob Jones, institución protestante fundamentalista y bastión de esas fuerzas. El problema es que esta universidad es famosa por dos motivos: sus denuncias del Papa como el Anticristo —siendo la universidad una institución protestante fundamentalista— y el hecho de prohibir a los estudiantes salir con personas de otra raza. En seguida esto se convirtió en un tema político que comprometió a George W. Bush,

quien dijo que lamentaba no haber hablado en contra de estas dos posturas —la feroz actitud anticatólica y la prohibición de encuentros interraciales— cuando estuvo en la universidad.

La anécdota no tiene que ver con la situación comprometida de Bush, la cual sin embargo habla de los tabúes que se establecieron después de 1945. Lo interesante es la reacción de Bob Jones III, presidente de la universidad, a la luz de la controversia pública. Bob Jones salió en el programa de Larry King en la CNN. La primera pregunta que Larry King le planteó a Bob Jones III fue ésta: ¿por qué prohíbe la universidad los encuentros interraciales? La respuesta fue que quienes gobiernan la institución estaban en contra de la filosofía de «un solo mundo» sin diferencias. Larry King sugirió que a él le parecía que había un gran trecho entre oponerse a un solo mundo y oponerse a que dos jóvenes tuvieran relaciones. Bob Jones titubeó, pero luego insistió en que ni él ni la universidad eran racistas (el gran tabú) y que ese mismo día la universidad había cambiado esa regla, toda vez que era secundaria y no fundamental para el objetivo de promover el cristianismo. Supongo que esto muestra que la protesta pública hace que algunos racistas se echen para atrás en público, al menos tácticamente. Esto debiera servir de lección a las fuerzas conservadoras cuando contemplan la pesadilla de una ofensiva de la extrema derecha en contra de ellas. Pero aparte del cambio de táctica, el hecho es que aun así el racismo persiste.

El albatros cuelga de nuestro cuello. Es un espíritu malévolo que nos atormenta. La *Widerstand* es una obligación moral. No se puede aspirar a resistir con inteligencia y eficacia si se carece de análisis, y la función moral e intelectual de las ciencias sociales consiste en ayudar a ofrecer ese análisis. Pero así como haría falta un gran esfuerzo de nuestra parte para extirpar el racismo del interior de cada uno de nosotros, asimismo haría falta un gran esfuerzo de parte de los científicos sociales para dejar de pensar en el tipo de ciencias sociales que nos han baldado y para crear en su lugar unas ciencias sociales más útiles. Vuelvo a mi título original «Las ciencias sociales en una época de transición». En una época así todos podemos tener un gran impacto en lo que sucede. En los momentos de bifurcación estructural, las fluctuaciones son locas y las pequeñas presiones pueden tener grandes consecuencias, a diferencia de lo que sucede en periodos más normales, más estables, cuando las grandes presiones en el mejor de los casos sólo

tienen pequeñas consecuencias. Esto nos ofrece una oportunidad pero también crea una presión moral. Si al final de la transición el mundo no es claramente mejor de lo que es hoy, y bien podría no serlo, entonces sólo nos podremos echar a nosotros la culpa. Ese «nosotros» somos los miembros de la *Widerstand*. El «nosotros» somos los científicos sociales. El «nosotros» somos todas las personas decentes, comunes y corrientes.

NOTAS

1. Esta ponencia fue leída originalmente en Viena, el 9 de marzo de 2000, en un momento dramático en la historia de Austria.

2. «¡Dios te guarde, viejo marinero / de los espíritus malévolos que te atormentan! / ¿Por qué miras así?» —«Con mi ballesta / maté al albatros» (Samuel Taylor Coleridge, *El poema del viejo marinero*) [T].

3. *Widerstand*, que quiere decir «resistencia», fue la consigna de los austriacos que salieron a la calle a manifestarse en contra del nuevo gobierno. Fue el término que entre 1933 y 1945 emplearon quienes se opusieron activamente a los nazis. Jörg Haider era el dirigente populista de extrema derecha del FPÖ.

4. *Pentapartiti* se refiere a los cinco partidos que estuvieron en casi todos los gobiernos italianos durante un periodo de cuarenta años, todos ellos organizados alrededor del Partido Demócrata Cristiano. *Tangentópolis* es una palabra inventada para referirse a la difusión de la corrupción en todos esos partidos.

5. *Le droit d'ingérence*, «el derecho a intervenir», fue la consigna que adoptaron las organizaciones francesas de derechos humanos en la década de los noventa en relación con los Balcanes.

6. La UNESCO patrocinó toda una serie de libros sobre esto.

7. Bartolomé de las Casas, *Très brèves relations de la déstruction des Indes* [1547], La Découverte, París, reimpresión, 1996, p. 52 (*Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, edición de André Saint-Lu, Cátedra, Madrid, 10ª edición, 1996, pp. 78-79).

8. Ángel Losada, «Ponencia sobre fray Bartolomé de las Casas», *Las Casas et la politique des droits de l'homme*, Institut d'Études Politiques d'Aix-Instituto de Cultura Hispánica, Aix-en-Provence, octubre de 1974, Esmenjaud, Gardenne, 1976, p. 22.

9. Véase Vidal Abril Castelló, «Bartolomé de las Casas, el último comunero», *ibid*.

10. Henry Mechoulan, «À propos de la notion de barbare chez Las Casas», *ibid*., p. 179.

11. Alain Milhou, «Radicalisme chrétien et utopie politique», *ibid.*, p. 166.

12. «Sí, ahí está el obstáculo», *Hamlet*, acto III, escena I [T.].

13. Helmut Andics, *Ringstrassenwelt, Wien 1867-1887: Lugers Anstieg*, Jugend und Volk, Viena, 1983, p. 271.

14. Lueger asimismo denunció al Judensozi, *Judeoliberalismus y a los Judenfreimaurer* (francmasones judíos).

15. John W. Boyer, *Political Radicalism in Late Imperial Vienna: Origins of the Christian Social Movement, 1848-1897*, University of Chicago Press, Chicago, 1991, p. XII.

16. Véase I. Wallerstein, «The French Revolution as a World-Historical Event», *Unthinking Social Science*, Polity Press, Cambridge, 1991, pp. 7-22 (*Impensar las ciencias sociales: límites de los paradigmas decimonónicos*, Siglo XXI, México, 1998).

17. Immanuel Wallerstein *et al.*, *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*, Stanford University Press, Stanford, 1996 (*Abrir las ciencias sociales*, Siglo XXI, México, 1996, 5ª edición, 2001).

18. Véase S. Sideri, *Trade and Power: Informal Colonialism in Anglo-Portuguese Relations*, Rotterdam University Press, Rotterdam, 1970.

19. Véase Ulf Strohmayer, «The Displaced, Deferred or was it Abandoned Middle: Another Look at the Idiographic-Nomothetic Distinction in the German Social Sciences», *Review 20*, n. 3 y 4, verano-otoño de 1997, pp. 279-344.

20. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría tradujeron esta obra de Polanyi, *La gran transformación*, Endymion, Madrid, 1989, 468 pp. Antes, Alberto Nicolás tradujo otro trabajo de Polanyi, *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Labor, Cerdañola, 1976, 430 pp. [T.].

21. Véase Gary S. Becker, *The Economics of Discrimination*, University of Chicago Press, Chicago, 2ª edición, 1971.

22. Max Weber, «Politics as a Vocation», en H. H. Gerth y C. Wright Mills (comps.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, Oxford University Press, Nueva York, 1946, p. 128. («La política como vocación», en Max Weber, *El político y el científico*, traducción de José Chávez Martínez, México, Premiá, 2ª edición, 1981, p. 59.)

23. Véase, ante todo, Ilya Prigogine, *The End of Certainty*, The Free Press, Nueva York, 1997 (*El fin de las certidumbres*, Taurus, colección Pensamiento, Madrid, 1996).

24. Véase el informe que en marzo de 2000 publicó la División de Población de la ONU titulado «Replacement Migration: Is It a Solution to Declining and Ageing Populations?». No se habla de Austria en este informe. Pero para Alemania, el informe

sostiene que tan sólo para mantener de manera constante el tamaño de su población en edad laboral en los niveles de 1995, Alemania tendría que admitir a quinientos mil migrantes al año desde ahora hasta el año 2050.

V. EL ISLAM, EL OCCIDENTE Y EL MUNDO

Mi título, «El Islam, el Occidente y el mundo», contiene dos términos geográficos. De ahí que me parezca adecuado empezar por echar un vistazo a la geografía. Las así llamadas religiones mundiales son tres —el judaísmo, el cristianismo y el Islam— y tienen sus orígenes históricos en una misma y muy pequeña región del mundo, la esquina sur poniente del continente asiático. Las tres dicen tener una relación especial con esta región, a la que consideran como su hogar espiritual. Sin embargo, ninguna de estas tres religiones permaneció ubicada en esta región.

Como resultado de que fueron conquistados y de que sus estados terminaron siendo destruidos, a los judíos se les reubicó (o ellos mismos se reubicaron) en Egipto, luego en Babilonia, luego en diversas partes del Mediterráneo en el tiempo de los romanos, más adelante en buena parte de Europa, y por último, en los tiempos modernos, en el hemisferio occidental y muchas otras zonas del mundo. Todo lo anterior creó lo que se llama la diáspora. Y como sabemos, en el siglo XX muchos judíos regresaron a la región original y se creó una nueva estructura política, el Estado de Israel, el cual afirma ser la patria reconstruida del pueblo judío.

El cristianismo empezó como un movimiento religioso entre los judíos en esa región de origen. Pero relativamente pronto los cristianos cortaron sus lazos con la comunidad judía e hicieron proselitismo entre los no judíos, originalmente en el interior del entonces extenso Imperio romano. Tan sólo tres siglos después, el cristianismo ya se había convertido en la religión estatal del imperio y en los siguientes quinientos o setecientos años los cristianos siguieron una política de conversión, antes que nada en todo el continente europeo. Más adelante, la construcción del sistema-mundo moderno supuso la llamada expansión de Europa, una expansión

que fue al mismo tiempo militar, política, económica y religiosa. En este contexto, los misioneros cristianos se esparcieron por el mundo, pero tuvieron éxito sobre todo en las partes del planeta que no estaban dominadas por otra de las llamadas religiones mundiales. Fue relativamente bajo el número de conversos en las zonas predominantemente budistas, hindúes y confucio-taoístas, y hubo particularmente pocos en las zonas islámicas.

Unos seiscientos años después que el cristianismo, el Islam apareció en la misma región de origen. Fue también una religión proselitista y se extendió muy rápidamente por todo lo que en la actualidad llamamos el Oriente Medio, el norte de África y la península ibérica. En el siglo XVI, el Islam fue expulsado de Iberia pero al mismo tiempo entró a lo que ahora llamamos los Balcanes. Mientras tanto había ido ampliando su zona geográfica hacia el oriente, con rumbo al sureste de Asia, y hacia el suroeste, en el interior del continente africano. En el siglo XX, ese proceso de expansión siguió adelante y en su momento, por medio de la migración y la conversión, llegó al hemisferio occidental y a Europa occidental.

No he hecho más que resumir lo que sabe cualquier niño de escuela. Pero si recorrí esta geografía fue con el fin de señalar que a pesar del hecho de que las tres religiones, y en particular el cristianismo y el Islam, son mundiales en su alcance y en sus pretensiones, tendemos a pensar y a hablar del cristianismo como «Occidente» y del Islam como «Oriente». A decir verdad, no hay duda de que estas abreviaturas tienen un respaldo geográfico, si bien es menor de lo que suponemos y está disminuyendo. De ahí que debamos preguntarnos por qué nuestra insistencia en emplear esas abreviaturas geográficas. Es obvio que su significado es más político que geográfico.

En tiempos recientes se nos han dado algunas respuestas que ya son bien conocidas. Samuel Huntington ve al Occidente y al Islam como dos «civilizaciones» antitéticas, que viven en un conflicto geopolítico de largo plazo. Para Edward Said, el orientalismo es una falsa construcción erigida por motivos ideológicos por el mundo occidental, con efectos penetrantes y perniciosos. Yo prefiero acercarme a este asunto desde otro ángulo y preguntar ¿por qué el mundo cristiano parece haber elegido al mundo islámico como su demonio particular, y no sólo en tiempos recientes, sino desde el surgimiento del Islam? De hecho, lo contrario también

ha sido cierto, que el Islam ha considerado al cristianismo como su demonio particular, pero yo no me siento calificado para discutir por qué o hasta qué punto es así.

Aunque pondré el acento en el mundo moderno, no creo que podamos explicar lo que sucedió sin hacer alguna referencia a la Edad Media europea, pues de este periodo hemos sacado nuestras mitologías sobre esta relación. Como todos saben, en esa época el cristianismo y el Islam tenían influencia en grandes zonas más o menos colindantes. Si bien cada zona tenía conflictos internos de diversos tipos, cada una parecía considerarse a sí misma como una unidad cultural enfrentada fundamentalmente con la otra. Las razones de lo anterior se encuentran en parte en las teologías dominantes, en la idea de que cada cual encarnaba la totalidad de la única verdad posible, y también probablemente en el hecho mismo de que ambas se habían originado en la misma pequeña región. Los cristianos sostenían que habían cumplido la ley judía y que por tanto la habían suplantado con una revelación nueva y definitiva. Los musulmanes a su vez sostenían que con la sabiduría que heredaron de los judíos y de los cristianos habían construido una forma nueva y verdaderamente definitiva de compromiso con Alá. De ahí que parte del conflicto fuera un pleito intrafamiliar sobre la herencia y la verdad. Éste es el tipo de conflicto que más divisiones puede provocar, el más amargo, pues en cierto sentido es el conflicto más colmado tanto de afecto como de competitividad.

Este conflicto tuvo otra faceta, menos relacionada con las ideas que con los recursos y el poder. En el ir y venir de las conquistas —la entrada de los Omeyas en Iberia y Francia en el siglo VIII, las cruzadas cristianas en Tierra Santa, el rechazo sarraceno de las conquistas cristianas, la Reconquista de España por los cristianos, la expansión del Imperio otomano en los Balcanes, la final retirada de los otomanos—es cierto que el mundo cristiano y el mundo islámico lucharon por el control de enormes extensiones de tierra —sus recursos y poblaciones— y que el otro, para cada uno, representaba la mayor amenaza militar. A decir verdad, ambos se enfrentaron en momentos temporales específicos a otros grupos de conquistadores provenientes del norte de Asia. Sin embargo, en su momento no solo se llegó a expulsar a estos conquistadores, sino que a muchos de estos grupos de conquistadores se les convirtió religiosamente y por tanto se les domesticó como amenaza cultural.

Todo lo anterior montó la escena para el sistema-mundo moderno, en la que apareció una economía-mundo capitalista en Europa occidental que empezó a ampliar sus fronteras económicas con el fin de abarcar más y más tierras. El núcleo de este sistema era europeo occidental y cristiano. Pero debemos señalar que aquí cambió el foco geográfico europeo. La expansión inicial de Europa en los siglos XVI y XVII tendió a saltar por encima del mundo islámico, o al menos por encima de su núcleo en el Oriente Medio. Los poderes europeos se dirigieron hacia el Occidente, creyendo que iban a la India, pero en su lugar dieron con América. Y navegaron alrededor de África, de nuevo para llegar a la India. Esto fue así en parte porque buscaban las que creían que eran las riquezas de Asia. Pero también en parte porque era más fácil. El mundo islámico parecía una nuez dura de abrir, sobre todo en ese momento: en la cúspide del poder otomano. A fin de cuentas, fue como si se hubiera dado una pausa, una ruptura en la centralidad de la lucha medieval cristiano-islámica. No es que se olvidara la lucha, sino que por el momento pareció tomar un segundo lugar en las preocupaciones de Europa occidental en términos de sus proyectos geoeconómicos y geopolíticos inmediatos.

Si vemos la historia del sistema-mundo moderno desde sus inicios en el largo siglo XVI hasta el comienzo del XX, observaremos que unas veces el dominio europeo asumió la forma de un gobierno colonial directo y otras asumió una forma más indirecta, una forma que ocasionalmente se ha calificado como la del establecimiento de semicolonias, con lo que se hace referencia a cierta subordinación económica mezclada con intrusiones político-militares que no llegaron a establecer un gobierno imperial. De nueva cuenta, sería útil echar un vistazo rápido a la geografía del mundo. Las áreas colonizadas fueron las Américas, casi toda África, la mayor parte del sur y del sureste de Asia y Oceanía. Las principales áreas que no se colonizaron del todo fueron Europa del este, el Lejano Oriente y Medio Oriente. La síntesis es muy burda, desde luego, y habría que especificarla y matizarla de muchos modos.

En todos los casos hay explicaciones sumamente obvias sobre el porqué nunca se buscó, ni era posible, una colonización completa en ciertas regiones, y por qué en otras regiones sí se buscó y fue posible. No pasaré revista a lo que diferenció los esfuerzos europeos por controlar las distintas regiones, sino más bien preguntaré qué diferencias hubo en las consecuen-

cias para los pueblos de una determinada región dependiendo de si su relación con Europa en el mundo moderno fue la de una colonia o la de una semicolonia. (Claro que, a partir de finales del siglo XIX, el término Europa debe considerarse como un término cultural que incluye a Estados Unidos.)

Por el momento, me limito a observar que el conflicto político más feroz con Europa en el siglo XX ha venido precisamente de las tres regiones que sólo fueron «semicolonizadas»: la Unión Soviética, la República Popular China (y Corea del Norte) y el «Islam». Claro que el «Islam» no es un Estado, sino una región, e Irán, Iraq y Libia sólo encabezan la lista de estados que se han visto en feroz conflicto con el mundo paneuropeo. Como estas tres regiones son las que han tenido los conflictos más severos con Europa, es muy comprensible que, en el imaginario del discurso europeo, ahí se haya ubicado a los demonios: el comunismo, la amenaza amarilla, el terrorismo islámico. En Occidente, hoy en día el demonio del comunismo parece como un recuerdo histórico y China, un amigo difícil pero cultivado, hasta da la impresión de ser un aliado. Queda fundamentalmente el terrorismo islámico: un demonio muy discutido y muy temido en Occidente, pero una construcción esencialmente imprecisa que presenta una imagen borrosa de la realidad.

¿Cómo fue que el llamado terrorismo islámico se convirtió en una imagen tan central para el mundo contemporáneo y en especial desde la caída del comunismo en 1989-1991? Como se sabe, durante ya varias décadas ha habido importantes movimientos sociales y religiosos en los países islámicos, etiquetados con frecuencia como «fundamentalismos islámicos» y también como «integrismos islámicos», aunque esta última etiqueta se usa menos. Hasta donde entiendo, estas etiquetas no son autodesignaciones, sino las denominaciones que se emplean en el mundo occidental y en los medios de información de Occidente. En los países islámicos a estos movimientos se les conoce más bien como «islamistas».

¿De dónde provienen estas designaciones occidentales y a qué se refieren? Obsérvese que los dos términos no se originan en la esfera islámica, sino en el mundo cristiano. «Fundamentalismo» es un término que se deriva de la historia del protestantismo en Estados Unidos al comienzo del siglo XX, cuando ciertos grupos, en particular en las Iglesias bautistas, clamaban por una vuelta a lo «fundamental». Con esto se referían a que

creían que diversas ideas modernistas, incluso seculares, habían invadido la teología y la práctica cristianas, haciéndolas extraviarse. Pedían el regreso a las creencias y a las prácticas de una etapa anterior. «Integrismo» es un término que se deriva de la historia católica en Europa occidental, particularmente en Francia, y se refería a un parecido llamado en favor de la fe «integral», sin la intromisión de opiniones y prácticas modernistas o nacionalistas.

Por analogía, el «fundamentalismo islámico» —o «integrismo»— se convirtió en la etiqueta que se colocó sobre los grupos del mundo islámico que sentían que las opiniones y prácticas modernas habían hecho extraviarse a los fieles y que pedían una vuelta a las opiniones y a las prácticas más antiguas, más puras, más correctas. El blanco principal de los llamados fundamentalistas se ubica siempre en quienes comparten la misma religión, pero que en la práctica son totalmente seculares o que observan lo que los «fundamentalistas» consideran una versión diluida y distorsionada de la religión. Los historiadores de las ideas religiosas casi siempre han señalado que los grupos «fundamentalistas» nunca representan con toda exactitud las supuestas creencias y prácticas más antiguas, más puras y más correctas. A estos historiadores no les es difícil demostrar que los llamados grupos fundamentalistas siempre reinventan la tradición con muchas modificaciones, a veces con diferencias enormes, en relación con las verdaderas creencias y prácticas de otro tiempo.

Por supuesto que estos movimientos no son de grupos de historiadores académicos que busquen la verdad religiosa *wie es eigentlich gewessen ist.* Son movimientos contemporáneos que exigen que todo el mundo crea ciertas cosas y se involucre en determinadas prácticas. Y a esos grupos poco les importan los exámenes pedantes sobre la verosimilitud de sus pretensiones históricas. Tampoco son de mucha utilidad hoy para aquellos otros que sin ser miembros de estos grupos, desean entender lo que los «fundamentalistas» están haciendo y proclamando, y por qué.

El hecho de que la terminología en uso se derive de la historia religiosa cristiana nos da el primer indicio de lo que está sucediendo. Sea lo que sea, no le es peculiar sólo al Islam. En el siglo XX no solamente hemos tenido «fundamentalistas» cristianos e islámicos, sino también versiones judías, hindúes y budistas, y todas ellas parecen compartir ciertas caracte-

rísticas comunes: el rechazo a las tendencias «modernistas», secularizadoras, dentro del grupo; la insistencia en una versión puritana de la práctica religiosa; una celebración de la integridad de la tradición religiosa y su eterna validez inmutable. Pero comparten una segunda característica, incluso con sus versiones cristianas: la oposición a las estructuras de poder dominantes del sistema-mundo moderno. Es esta combinación —una exigencia reformista de la vuelta a lo «fundamental» dentro del grupo religioso y una retórica antisistémica que va más allá de los asuntos meramente religiosos— lo que constituye la característica distintiva de estos grupos así como la clave para un análisis de su significado en la historia cambiante del sistema-mundo moderno.

Dejemos por el momento los asuntos religiosos y observemos la economía política del sistema-mundo. ¿Qué vemos? La economía-mundo capitalista es un sistema histórico que ha combinado una división axial del trabajo integrada por medio de un mercado mundial menos que perfecto en su autonomía, combinado con un sistema interestatal compuesto de presuntos estados soberanos, una geocultura que ha legitimado un *ethos* científico como sostén de las transformaciones económicas y de la obtención de ganancias, y el reformismo liberal como el modo de contener el descontento popular ante la continua polarización socioeconómica que el desarrollo capitalista ha supuesto. Este sistema se originó en Europa occidental y a través de los siglos se expandió para englobar el mundo entero.

En el siglo XIX emergieron en el interior de este sistema una serie de movimientos antisistémicos que se basaban en los intereses de los grupos oprimidos dentro del sistema. El objetivo que se plantearon estos movimientos fue transformar el sistema en algo distinto, en algo más democrático y más igualitario. Asumieron dos formas principales: la de movimientos sociales y la de movimientos nacionales. Para la etapa posterior a 1945, tales movimientos ya estaban muy bien organizados por todo el mundo y pareció darse una división geográfica tripartita *de facto*. Al iniciar la Primera Guerra Mundial, los llamados movimientos sociales se habían dividido en dos campos principales: el socialdemócrata y el comunista, los cuales se organizaron internacionalmente como la Segunda y la Tercera Internacional. Ambas variedades del movimiento social sostenían representar los intereses de las clases trabajadoras. Ambos movimientos eran distintos a los movimientos nacionalistas, que se daban dentro de los

«imperios», que hablaban a nombre de «pueblos» cuya identidad nacional no estaba reconocida y que buscaban crear estados nacionales.

Los tres tipos de movimiento emergieron en la etapa comprendida entre 1850 y 1945, y originalmente fueron muy débiles en términos políticos. Sin embargo, los tres movimientos creyeron que la historia estaba de su lado y que su causa en algún momento habría de triunfar. Después de un gran debate interno, los tres movimientos optaron por una estrategia histórica de dos etapas: primero hacerse del control de la estructura del Estado; luego transformar el mundo. Se podría decir que en los veinticinco años posteriores a 1945 los tres movimientos realizaron la primera parte de su estrategia, un logro que habría asombrado a los observadores de comienzos del siglo XX pero que parecía validar aquella certeza de que la historia estaba de su lado.

Geográficamente, las tres principales variedades de movimientos dividieron el mundo. Los movimientos comunistas llegaron al poder en una zona que iba del centro de Europa al Pacífico norte y que abarcaba una tercera parte de la superficie del planeta. Los movimientos socialdemócratas llegaron al poder —por lo menos, alternaron en el poder— en el mundo occidental: Europa occidental, América del Norte (si contamos a los demócratas del *New Deal* como socialdemócratas) y Australasia. Y los movimientos nacionalistas, a los que ahora con frecuencia se les llama movimientos de liberación nacional, llegaron al poder en Asia y en África, y otros movimientos populistas un tanto parecidos llegaron al poder en América Latina.

Hay dos asuntos que es preciso observar sobre este notable surgimiento político de los movimientos antisistémicos. Se dio en el momento mismo en que el poder de Estados Unidos en el sistema-mundo estaba en su cúspide, y por tanto a la hora en la que las fuerzas pro sistémicas estaban más coordinadas, más integradas y, presumiblemente, más fuertes. En segundo lugar, virtualmente todos estos movimientos habían realizado la fase uno de la estrategia —se habían hecho del poder del Estado— y así, al tomar el poder, fue posible juzgar hasta qué punto eran capaces de lograr los cambios prometidos como fase dos de su anunciada estrategia, la transformación del mundo.

La revolución mundial de 1968 constituyó la reacción del mundo a esta realidad doble: la hegemonía mundial de Estados Unidos y el establecimiento de su orden mundial por un lado, y el que los movimientos antisistémicos realizaran la fase uno en todo el mundo, la llegada al poder de los diversos movimientos a los que con frecuencia se agrupó bajo la etiqueta de vieja izquierda, por otro. Los revolucionarios condenaron al primer actor, Estados Unidos, por opresivo, y condenaron al segundo actor, los movimientos de la vieja izquierda, por su incapacidad como movimientos opositores al proyecto hegemónico, si no es que por su colusión real con ese mismo proyecto. Si bien la primera denuncia era obvia para un movimiento mundial radical, la segunda ruidosa denuncia, la que se dirigía contra los movimientos antisistémicos tradicionales, habría de ser la de mayores consecuencias.

La segunda denuncia fue un grito de desencanto. Para entender la decepción debemos evaluar las expectativas y acaso las ilusiones. Desde el punto de vista de 1968, el mundo se volvió a mirar la historia de una lucha antisistémica que en la imaginación popular se remontaba hasta la Revolución francesa, aunque a nivel local las luchas hubieran comenzado más tarde, a veces tan tarde como el principio del siglo XX. Como fuera, existía una larga memoria histórica.

¿Cuáles eran los principales elementos en esta memoria histórica? Primero que nada se había dado una lucha muy ardua en la que los movimientos surgieron como una fuerza débil que lentamente adquirió vigor por medio de la movilización del apoyo popular, tanto el local como el fraternal proveniente de todas partes. Más aún, ahí estaba el recuerdo no sólo de la lucha, sino de la represión, en ocasiones de una represión severa de parte de las fuerzas con poder en la región, una represión que se vio favorecida y respaldada activamente por las grandes fuerzas mundiales: de manera inmediata por el gobierno de Estados Unidos.

El segundo recuerdo era el de la táctica opuesta por las fuerzas de la opresión: la cooptación, que dividió históricamente a los movimientos entre quienes recibían los frutos de la cooptación y quienes no podían recibirlos. Estos últimos, cuando no se desalentaban, estallaban en cólera y buscaban portavoces cada vez más radicales. Pero así como el proceso de cooptación, con concesiones que mejoraban la suerte de algunos mas no la de todos, fue un proceso permanente, repetitivo, fue asimismo un-

proceso confuso, toda vez que cada nueva generación debía volver a aprender las lecciones, y esto debilitaba la capacidad de los diversos segmentos de los oprimidos para hacer causa común entre sí y para lograr un cambio fundamental.

Y estaba el tercer recuerdo, que neutralizaba a los dos anteriores, de la represión y la cooptación. Era el recuerdo de lo logrado, medido en la fuerza creciente de los mismos movimientos en términos del número de gente que eran capaces de movilizar y en términos de su reconocimiento público como actores en el ámbito político, y medido en las concesiones acumuladas que eran parte de los procesos de cooptación.

Este tercer recuerdo fue la fuente de la esperanza política e histórica: la firme expectativa de que «la historia estaba de su lado», de que aguardaba una vida mejor para los hijos y los nietos de los que hoy vivían. El tercer recuerdo se basaba en lo que podría llamarse una lectura cuantitativa de la historia reciente: más miembros en las asociaciones y mejoras en el estilo de vida: esto es, más dinero en el banco de la vida, más aparatos domésticos en el estilo de vida. Esta sensación de profunda esperanza en el futuro, esta sensación de seguridad de que habría más igualdad y más democracia, sobre todo cuando se basaba en el hecho de que los oprimidos luchaban arduamente por conseguirlo y de que su lucha era la responsable de haberlo logrado, resultó paradójicamente en una visión del mundo de lo más despolitizadora. Permitía pasar por alto los miserables resultados del presente a la luz de los importantes resultados que se preveían para el futuro.

Esta visión era de hecho el mensaje esencial del reformismo liberal, tal y como la promovieron, irónica pero eficazmente, los propios movimientos antisistémicos. Y cuanto más radicales decían ser estos movimientos, mejor persuadían a los que movilizaban para que fueran pacientes sobre los resultados de sus manifestaciones impacientes y vigorosas. De este modo los diversos movimientos antisistémicos de la vieja izquierda a la larga sirvieron paradójicamente como los mejores garantes de la estabilidad política del sistema-mundo, no obstante sus frecuentes llamados a la turbulencia política.

Sólo hubo algo negativo en este llamado a la pasividad latente por debajo de la fachada de la actividad manifiesta, un llamado justificado

por la cuantificación de los logros, medidos tanto local como mundialmente. Fue que, al final, se podía hacer aritmética y valorar cuán significativos eran los cambios que se obtenían y cuál era el verdadero ritmo de este cambio. Fue precisamente en ese momento de mayor logro visible de los movimientos antisistémicos cuando pareció llegar este momento final de cálculo general. La revolución mundial de 1968 fue el resultado de esta valoración de la eficacia de una estrategia de un siglo de duración. Y el veredicto fue negativo. La desilusión vino después de la ilusión del éxito. El éxito pareció menos que real; los beneficiarios de los cambios eran un grupo pequeño —lo que en la Unión Soviética se llamaba la *Nomenklatura*—, y estaba más polarizada que nunca la distancia entre los privilegiados y los de abajo, no obstante las supuestas reformas y los éxitos de la vieja izquierda.

Es tiempo de regresar de esta evaluación del mundo en general al mundo islámico. Desde luego, los procesos aquí descritos se cumplieron allí tanto como en casi todas las demás regiones del mundo fuera de las zonas centrales: ni más, ni menos. Pero desde luego, cada región tenía su especificidad histórica y las reacciones tenían su tinte local. ¿Cuál era la especificidad histórica del mundo islámico y en particular su núcleo árabe histórico?

Si observamos los movimientos sucesivos en los diversos países árabes a partir, digamos, de 1900, los llamados en favor de la *nahda*, en favor de una revuelta árabe, en favor de un despertar nacionalista, todos tendieron a ser modernistas en su retórica. Estos movimientos analizaron las opresiones que experimentaban como el resultado en parte del mundo exterior (imperialismo) y en parte del «tradicionalismo» interno. Pedían por tanto simultáneamente un rechazo del control del exterior y un cambio cultural interno. Los dos iban juntos y se fortalecían entre sí; de hecho se podría decir que cada uno posibilitaba al otro. A decir verdad, los movimientos a los que estos sentimientos dieron origen fueron difusos en su base social y múltiples en sus visiones del futuro social. Algunos tenían perspectivas más conservadoras de la buena sociedad y otros perspectivas más radicales.

Sin embargo, hablando en términos generales de todos estos movimientos, el Islam como religión sólo desempeñó un papel pequeño, y para muchos de ellos, un tanto negativo. A decir verdad, podían insistir en

el hecho de que eran musulmanes, pero esto se pensaba como una especie de filiación cultural y tal vez como un reclamo necesario para tranquilizar a seguidores potenciales menos ilustrados. El futuro que avizoraban estos movimientos era moderno, con lo cual querían decir un futuro secular. Los diversos movimientos árabes compartían muchas de las premisas del kemalismo en Turquía. No fue muy distinta la Liga Musulmana en la India colonial.

Estos movimientos, en especial los más radicales, fueron muy exitosos en la etapa posterior a 1945. Llegaron al poder en diversas formas: nasserismo en Egipto, el Baaz en Siria e Iraq, el *Neo-Destour* en Túnez, el Front de Libération National (FLN) en Argelia. Todos estos regímenes tendieron a asociarse con movimientos paralelos en otras partes de lo que entonces se empezó a llamar el tercer mundo, en los movimientos de las llamadas fuerzas no alineadas, movimientos inspirados en la Conferencia de Bandung. De hecho, como sabemos, Gamal Abdel Nasser desempeñó personalmente un papel importante en la creación de esta red mundial y el FLN argelino ofreció un modelo inspirador en esta red, similar al del movimiento vietnamita.

Por otra parte, la etapa posterior a 1945 vio grandes dificultades en el mundo árabe y por extensión en el mundo islámico en general. La mayor de ellas fue la creación del Estado de Israel. No quisiera ocuparme aquí de toda la historia y los méritos de este asunto. Tan sólo quiero subrayar unos cuantos hechos. El movimiento sionista empezó a existir más o menos al mismo tiempo, al comienzo del siglo XX, que los movimientos nacionalistas árabes. Compartió mucha de la misma retórica: la necesidad de crear un Estado independiente, la sensación de estar oprimidos por los poderosos del sistema-mundo, la sensación de que debía darse una transformación internacional de la psicología del pueblo judío; la ambigua (y reticente) relación con el judaísmo como religión. En el imaginario sionista, los árabes no desempeñaron un papel real antes de 1948. El enemigo era el mundo cristiano, y desde luego, a partir de 1918, Gran Bretaña en particular.

Pero este imaginario cambió radicalmente con la creación del Estado de Israel. La resistencia militar de los estados árabes a la creación de Israel significó que para los sionistas el mundo árabe se convirtió en el primer oponente, y este mundo árabe era en buena medida un mundo islá-

mico. Esta actitud se reforzó más aún con el triunfo de Israel en las guerras de 1967, las cuales pusieron a una gran cantidad de la población árabe bajo el dominio israelí. Fue en este momento cuando se volvió importante un movimiento nacionalista palestino moderno, la Organización de la Liberación Palestina (OLP). La OLP fue un movimiento del mismo tipo y retórica que los otros movimientos nacionalistas modernistas que he mencionado. Y tuvo la misma relación reticente y ambigua con el Islam como religión, más aún porque en Palestina existe una importante población árabe-cristiana que de hecho apoya a la OLP.

Sin revisar en detalle la historia de las relaciones entre israelíes y árabes y entre israelíes y palestinos desde 1948 hasta ahora, se puede decir que los israelíes han dominado militar y políticamente. Pero también podemos decir que la movilización palestina ha sido lo suficientemente exitosa para obligar a los israelíes, en conjunto reacios, a entrar en las que serían prolongadas, inconcluyentes y frustrantes negociaciones de paz, negociaciones que al final se derrumbaron por completo.

La existencia de Israel ha planteado un problema para el nacionalismo árabe en tanto que agregó al más distante mundo occidental un enemigo asentado localmente, un enemigo menos dispuesto a hacer concesiones que el Occidente colectivo. El único paralelo real en el mundo no europeo del siglo XX fue la existencia de un Estado *apartheid* en Sudáfrica, y esta situación ahora se ha resuelto con el cambio en la Constitución y el ascenso al poder del Congreso Nacional Africano.

Además, el mundo árabe se las ha visto con un segundo problema especial, casi tan grande como el de Israel, y que se imbrica con él. Es el hecho de que allí se encuentra una buena parte de la reserva petrolera del mundo. Lo anterior se ignoraba en el siglo XIX. Después de la Primera Guerra Mundial se volvió una preocupación, pero ha sido una realidad geopolítica desde entonces y sobre todo a partir de 1945. Por este motivo Estados Unidos no ha sido indiferente a la política de esta región. Tampoco lo han sido ni Rusia ni Europa occidental. Una de las mayores preocupaciones de las grandes potencias ha sido la de mantener un continuo flujo de suministro petrolero y poner un límite razonable al gasto en petróleo. Todo esto les ha dado un motivo adicional tanto para respaldar a Israel como para invertir en animar y estabilizar regímenes relativamente más conservadores en los países árabes.

Si se observan los movimientos islámicos en el mundo árabe, su historia es de hecho tan larga como la de los movimientos nacionalistas, y en algunos países se podría confundir con la de éstos. El movimiento wahabita en el desierto árabe y el movimiento sanusí en Cirenaica (Libia) compartían ciertos rasgos con los movimientos nacionalistas seculares. También estaban preocupados por la opresión del exterior y también pedían una renovación interna que hiciera énfasis en una conducta más pura, más puritana. También tendían hacia la creación de una estructura estatal moderna. Pero emplearon una retórica religiosa, a diferencia de los movimientos secularistas. Y también ellos llegaron al poder. El régimen sanusí fue reemplazado por uno más secular en 1969. El régimen saudita hasta ahora ha resistido con éxito esa suerte.

Cuando observamos los llamados movimientos islámicos ¿qué es lo que vemos? Vemos grupos que dicen dos cosas. Dicen, primero que nada, que ninguno de los movimientos que han llegado al poder en los diversos países ha logrado remover o cancelar el papel de las potencias extranjeras en sus asuntos internos, aun cuando se trate de estados técnicamente independientes. Señalan el papel inamovible de Estados Unidos en la región y la poderosa presencia de Israel, que es vista fundamentalmente como una avanzada de Occidente, un Estado colonizador semejante a los estados de los cruzados en la Edad Media. Y dicen, en segundo lugar, que la situación la respaldan y en buena medida la vuelven posible los mismos regímenes que afirman oponerse a tal cosa: no sólo los regímenes secularistas, sino también, nótese, regímenes supuestamente con una base religiosa tales como Arabia Saudita.

De ahí que los islamistas digan que, si se quiere derrocar la opresión del exterior e impulsar una renovación interna, es preciso deshacerse de estos regímenes modernistas árabes, y en esta categoría incluyen a los wahabitas. Claro que esto es lo mismo que dijo el ayatola Jomeini sobre el régimen del sha en Irán y lo que los talibán han dicho sobre el régimen pseudocomunista en Afganistán, así como también sobre sus diversos sucesores. Hasta ahora, en el mundo árabe ningún movimiento islámico ha llegado al poder, excepción hecha de Sudán.

Más aún, si se observan las formas en que estos grupos islámicos se han movilizado políticamente, es posible apreciar que no sólo han usado una retórica alternativa, y por ende un análisis alterno del modo de operar del

sistema-mundo moderno al de los movimientos modernistas que se le oponen, sino que también han dicho que estos regímenes modernistas han fracasado en la tarea elemental de los estados modernos: ofrecer el bienestar y la seguridad mínimos a los ciudadanos. Es bien sabido que las organizaciones islámicas ofrecen un amplio servicio social a los necesitados y que con frecuencia colman serios vacíos en las funciones del Estado. Otro rasgo sobresaliente de los movimientos islámicos es que realizan un reclutamiento amplio y exitoso entre los estudiantes en las ramas técnicas y científicas de las universidades y que luego emplean las habilidades de estos estudiantes para hacer avanzar su causa.

Ahora bien, estas dos características —la función del servicio social y el atractivo del islamismo para los ingenieros y científicos jóvenes— demuestran que los islámicos no son nostálgicos románticos de una sociedad agrícola desaparecida. Más bien, ofrecen una forma alternativa de modernidad, abierta al avance tecnológico pero que rechaza el secularismo y sus valores concomitantes. En donde son ambivalentes es en su actitud hacia las estructuras del Estado. Fuera del poder, son una fuerza antiestatista poderosa, no sólo en la política, sino en la ideología. Rechazan la pieza central del modernismo secular, la centralidad del Estado amplio y presumiblemente neutral como un apéndice moral y político. Insisten en la prioridad de un conjunto de valores espirituales, tal y como los expone un grupo autorizado de intérpretes. Esta prioridad crea problemas cuando los islámicos llegan al poder, como sucede hoy en Irán, por ejemplo, y tiene la fuerza para crear una tensión constante entre las autoridades estatales y las religiosas, justamente el problema que debía resolver el moderno estado secular. Hasta ahora, el islamismo como fuerza política ha seguido dando prioridad a su retórica extraestatista.

Así las cosas, ¿cómo interpretamos lo que ha venido sucediendo en los países islámicos durante los últimos veinte años? Mi opinión es que el elemento fundamental ha sido el desencanto, tanto entre la élite educada como entre la población en general, con el desempeño de los movimientos antisistémicos históricos, con los movimientos de renovación y liberación nacionales, que fueron las grandes expresiones de la lucha popular en el siglo XX. Estos movimientos, en todas sus variedades, se quedaron cortos. Se les condena por haber seguido una estrategia fútil. Se les condena por permitir que un grupo pequeño se aprovechara venalmente de

la lucha. Se les condena porque no lograron su objetivo principal, facultar a los pueblos de su región para alcanzar una verdadera autonomía política o un avance económico real en comparación con las zonas dominantes del mundo. Es irrelevante que esta condena represente o no un juicio mesurado de la actividad de estos movimientos; el hecho es que el desencanto es masivo.

Como consecuencia de este desencanto, parece carecer de sentido la estrategia reformista a largo plazo de los movimientos antisistémicos, sobre todo dos de sus tácticas principales: la transformación de las costumbres por la vía de la secularización y la creación de fuertes estructuras estatales. Se ha abierto el camino para una visión alternativa, una visión que no emplea ninguna de estas tácticas presuntamente inútiles. En el mundo islámico, esta visión alternativa ha sido el islamismo. En otras partes del mundo, la misma desilusión ha alimentado diferentes visiones, todas las cuales, sin embargo, comparten este rasgo: su rechazo a las tácticas supuestamente inútiles.

Desde el punto de vista de quienes detentan el poder en el sistema-mundo, tales visiones alternas son a la vez mejores y peores que las tácticas ahora anticuadas de los movimientos de liberación nacional. Son mejores en el sentido que la vieja izquierda siempre está señalando. Las visiones alternativas alejan a la gente de un análisis certero de las estructuras verdaderas del sistema-mundo moderno y por tanto hacen más sencillo para los privilegiados del sistema-mundo mantener estas estructuras día tras día. La acusación es que cuando los que detentan visiones alternativas como el islamismo se hacen del poder del Estado, descubren que, o bien no cuentan con una verdadera política exterior, o bien cuentan con una que no es efectiva, o de hecho pueden ser fácilmente cooptados para operar en el marco del sistema. Hasta cierto punto, el cargo es cierto.

Por otra parte, el surgimiento de fuerzas con una visión alternativa resulta sumamente malo para quienes detentan el poder en el sistema-mundo, por una sencilla razón. Uno de los rasgos estabilizadores clave del sistema-mundo moderno es la confianza que las poblaciones depositan en sus estructuras estatales como eficaces defensoras políticas *vis-à-vis* todo el espectro de fuerzas externas que interfieren en sus vidas diarias. En este sentido, estas estructuras estatales, sobre todo una vez que los movimientos antisistémicos han llegado al poder, son verdaderos desmo-

vilizadores políticos. Predican la confianza en el liderazgo y por tanto predican la paciencia. Cuando los movimientos alternativos quebrantan la confianza en las estructuras del Estado, remueven el constreñimiento que provocó la desmovilización política.

Desde el punto de vista de los poderosos en el sistema-mundo, este cálculo de las ventajas y las desventajas de estos movimientos alternativos explica mucho de la actual demonización del Islam en Occidente. Aunque Occidente juega constantemente con la alternativa de una cooptación de las fuerzas islámicas, quienes detentan el poder en Occidente han hecho énfasis en los peligros que comporta el quebrantar la confianza popular en sus propias estructuras estatales. En el caso del mundo islámico, esto lo han reforzado dos factores que son especiales de los países islámicos: la existencia de Israel y su papel como proveedores de petrolero. Por sí solos, estos dos últimos factores explican poco, pero son cruciales para reforzar la opción de una respuesta táctica al islamismo.

Si la existencia de recursos petroleros es una bendición y una maldición para el mundo árabe, no por ello deja de ser una realidad que está fuera de su control, aun cuando se trate de una realidad que acaso no sea para siempre. La existencia de Israel, por otra parte, es una realidad histórica contingente, una realidad que por ese motivo es más modificable, y por tanto la que ha sido el foco de una lucha intensa. Así, debemos observar brevemente el origen del fuerte apoyo que el mundo occidental le ha dado al Estado de Israel. Nunca fue inevitable este apoyo. Y les recuerdo que era sumamente incierto en 1945, incluso en 1948. Yo no creo de hecho que estuviera fijado como una prioridad política, ni en Estados Unidos ni en Europa occidental, hasta 1967.

Hay tres elementos en esta política. Uno de ellos es que el antisemitismo histórico del mundo cristiano, abrumador casi desde el principio del cristianismo, alcanzó una sima moralmente repulsiva en el nazismo y en el Holocausto, y esto provocó una profunda reacción de culpa. Sería un error subestimar el papel que jugó esta sensación de culpa cristiana en la actual situación; ha producido cambios espectaculares en la retórica de los principales grupos sociales en Occidente: los intelectuales seculares, la Iglesia católica y las sectas fundamentalistas protestantes, algunas de las cuales hoy hablan el lenguaje de la necesidad de la existencia del Estado de Israel como prerrequisito para el segundo advenimiento de Cristo.

El complejo de culpa tal vez no hubiera resistido a otras consideraciones geopolíticas de no haber sido por la victoria de Israel en las guerras de 1967. Esta victoria hizo dos cosas. Por un lado, creó un enorme respaldo para Israel de parte del mundo judío, un nivel de apoyo que no existía antes. Esta victoria sobre los árabes tuvo el efecto psicológico de ser al mismo tiempo una compensación por el Holocausto y la creencia de que el mundo árabe amenazaba con iniciar una segunda versión del mismo. De nuevo: no discuto hasta qué punto estuvo justificada tal visión, pero insisto en que se dio.

La segunda consecuencia fue sin duda que por primera vez el mundo occidental se persuadió de que Israel podía ejercer un papel en el control militar de los inquietos países árabes, e Israel se integró así a la estrategia geopolítica de Occidente. El precio de esta segunda decisión se fue a los cielos al comenzar la intifada, en diciembre de 1989, la cual explica la preocupación occidental con el llamado proceso de paz y el creciente enfado de las potencias occidentales con el gobierno israelí. Pero el respaldo básico a Israel hasta ahora no ha desaparecido.

Como haya sido, la combinación de la culpa cristiana a propósito del antisemitismo, el apoyo judío en todo el mundo a Israel y la visión occidental de la utilidad de Israel como un elemento en la estabilización política de la mayor zona petrolera del mundo han resultado en la calificación mediática del llamado terrorismo islámico como el gran Satán de la década de los noventa. Tanto más cuanto que parecían haberse evaporado los demonios del comunismo soviético y de la amenaza amarilla. Y es mucho más fácil satanizar al islamismo en la medida que el Islam es culturalmente primo del cristianismo, a diferencia del budismo y del hinduismo. El tono de pleito familiar se suma a la irracionalidad y la persistencia de la demonización. Otro elemento que se agrega a la elección del Islam como demonio es el hecho de que buena parte del núcleo del mundo islámico nunca fue verdaderamente colonizado. En un sentido importante, Occidente se siente en cierto modo confiado cuando trata con las ex colonias. Después de todo, alguna vez conquistó militarmente estas áreas y las gobernó, y cree conocer sus debilidades. Las zonas no colonizadas o únicamente semicolonizadas conservan un aura de misterio y por tanto de peligro.

Permítaseme resumir mis argumentos. Por un lado, lo que ha estado pasando en el mundo islámico, en particular el ascenso del islamismo como una fuerza social y política, es sólo una variante de lo que ha estado sucediendo en todas partes en las zonas periféricas del sistema-mundo. La interpretación básica de estos acontecimientos tiene que girar en torno al ascenso histórico de los movimientos antisistémicos, su aparente éxito y su verdadero fracaso político, el consecuente desencanto y la búsqueda de categorías alternativas. Todo esto es parte del desarrollo del sistema-mundo moderno como un sistema social histórico.

Por otro lado, hay algunos elementos especiales en la relación del Occidente y el Islam que resultan en la tan extraordinaria demonización del Islam en Occidente. He tratado de señalar lo complejo de estos elementos: la relación milenaria del cristianismo y el Islam y la relación milenaria del cristianismo y el judaísmo, así como el hecho de que las tres religiones están vinculadas por lo que podría llamarse lazos familiares. He añadido una realidad geoeconómica inamovible pero teóricamente accidental, la localización del petróleo. Y por último, añadí la desaparición de los posibles demonios alternativos de las zonas neocolonizadas del mundo.

Esto me lleva a mi último tema. ¿Es posible que Occidente funcione sin un demonio? Por ahora, lo dudo. Occidente se enfrenta a una crisis masiva, no sólo económica, sino fundamentalmente política y social. La economía-mundo capitalista está en crisis como sistema social histórico. No puedo pasar revista a la crisis en detalle, como en otras ocasiones he hecho[1], pero planteo estos temas para insistir en que como consecuencia hay mucha confusión y dudas en Occidente, una situación que siempre renueva la necesidad de demonios. La misma confusión y las mismas dudas dominan al mundo islámico, como es evidente por las tácticas zigzagueantes de todos los actores principales. Las fuerzas secularistas están en confusa retirada. Las fuerzas islámicas no son muy claras, y no están de acuerdo entre sí, sobre cuál es o debería ser su programa político.

De nuevo, debemos colocar esto en el contexto del sistema-mundo como un todo y no limitar nuestra atención al mundo islámico. Los sistemas que están en crisis ingresan a una etapa caótica, de la cual surge en cierto momento un nuevo orden. Sus trayectorias se bifurcan y es intrínsecamente imposible predecir la rama que prevalecerá. Esto en la práctica

quiere decir dos cosas. Hasta las pequeñas presiones en una u otra dirección pueden ser decisivas, toda vez que el sistema está lejos de su equilibrio. En segundo lugar, la lucha social es por tanto extremadamente aguda. La pregunta que surge, entonces, es cómo se han de alinear los bandos en la lucha por dar forma al sistema social sucesor.

Cuando las luchas eran menos agudas, las líneas parecían claras. Por eso podemos hablar de movimientos antistémicos en el interior del sistema-mundo. Estos movimientos creían saber cuál era su significado y quién era su enemigo. Lo mismo sucedía con las fuerzas que defendían el sistema existente. Lo que nos han enseñado a todos los últimos veinticinco años —y pienso en ello como la lección de la revolución mundial de 1968— es que nuestra visión de la lucha era profundamente errónea, que los oponentes no eran verdaderos oponentes y que los aliados no eran aliados verdaderos, fuera cual fuera el lado en el que se estuviera. En este sentido, los islamistas están completamente en lo cierto al decir que debemos recalibrar nuestra idea de cuáles son los asuntos que dividen al sistema histórico existente y cuáles son las posibilidades históricas alternativas de un posible sistema-mundo reconstruido.

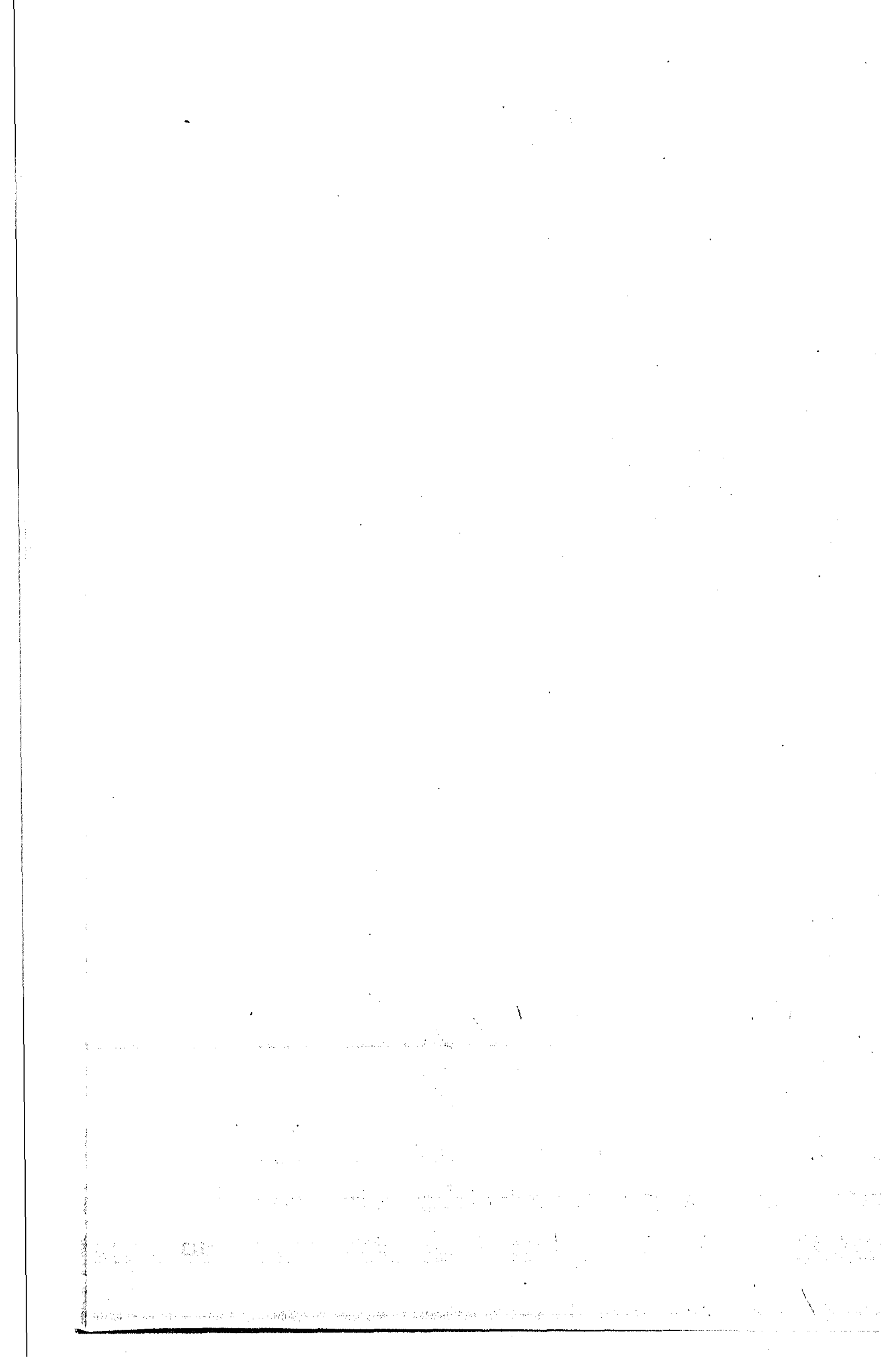
La crítica que ellos hacen es certera, ¿pero qué sucede con la solución que proponen? Como ya he dicho, no creo que estén seguros de cuál sea la solución que en realidad buscan. Los que no compartimos algunas o todas sus premisas y somos herederos de una tradición más secular tenemos problemas para aceptar buena parte de lo que ellos ofrecen como los primeros pasos hacia un futuro mejor. Lo que yo siento es que hay necesidad de un diálogo genuino, o multidiálogo, sobre las limitaciones esenciales de nuestro sistema-mundo existente y los parámetros de nuestras alternativas históricas. En lo personal, creo que el conflicto básico es entre aquellos que buscan establecer o reestablecer un orden-mundial jerárquico en el que unos sean los privilegiados y la mayoría de los demás no, y aquellos que desean construir un orden lo más democrático e igualitario posible. Pienso que ese objetivo requiere diferentes tipos de sistemas de valores para apuntalarlo, y que las religiones históricas del mundo pueden tener mucho que enseñarnos sobre qué es lo crucial en tales sistemas de valores.

El problema real es que en los campos secularistas y fundamentalistas en todas partes del mundo hay personas de ambos bandos de lo que anti-

cipo será la gran lucha político-social de los siguientes cincuenta años. Por mi parte, pienso que plantear el asunto como secularismo *versus* fundamentalismo es apartarnos enormemente de una visión clara. Y claridad, no demonios, es lo que más necesitamos en este momento.

NOTA

1. Véase en particular *Utopistics, or Historical Choices for the Twenty-First Century*, The New Press, Nueva York, 1998 (*Utopística. O las opciones históricas del siglo XXI*, Siglo XXI, México, 1998).



VI. LOS OTROS: ¿QUIÉNES SOMOS NOSOTROS? ¿QUIÉNES SON LOS OTROS?

> Reconocer el poder de la raciología, que aquí se emplea como el término abreviado para una variedad de formas de pensar esencialistas y reduccionistas que son de carácter tanto biológico como cultural, es un paso fundamental para confrontar el persistente poder de la «raza» para orquestar nuestras experiencias sociales, económicas, culturales e históricas.
>
> PAUL GILROY, *Against Race*[1]

No hace mucho había una Guerra Fría. Todos hablaban de ella como si se tratara de una batalla ideológica. Para algunos fue la batalla entre el mundo libre y el imperio del mal del comunismo; para otros fue la batalla entre la explotadora clase capitalista y los trabajadores del mundo. Pero todos decían creer que era una lucha de vida o muerte en torno a valores políticos fundamentales.

Un día concluyó la Guerra Fría. De hecho, el final fue bastante repentino y en buena medida inesperado. Casi todos los regímenes europeos que decían ser marxistas-leninistas dejaron de existir. Es cierto que los países asiáticos con partidos comunistas en el poder y Cuba siguieron vistiendo el mismo ropaje ideológico, pero en general el mundo pareció aceptar que ya no había «Guerra Fría» y en conjunto esto se vio con cierto alivio.

Algunos saludaron esta nueva situación como «el fin de la historia», aunque la mayoría de la gente parecía pensar que la historia continuaba su camino interminable. Una nueva palabra, «globalización», se volvió moneda corriente para describir el maravilloso nuevo mundo que estaba por dar inicio, o que presumiblemente ya había empezado, y para el cual —como dijo la señora Thatcher en su inolvidable prosa—: TINA (There Is No Alternative), no hay alternativa. Ese mismo momento histórico vio

madurar un nuevo y poderoso énfasis académico, que comenzó en la década de los setenta pero que parecía haber alcanzado su cima en los noventa. Se le llegó a conocer genéricamente como «estudios culturales».

«Cultura» alguna vez fue una palabra benigna. La alta cultura era algo que había que presumir. A nadie le gustaba ser descrito como inculto. Cultura significaba moderación, refinamiento, gusto. Pero el nuevo campo de los estudios culturales albergaba un ánimo más pugnaz. Era un advenedizo en la academia y anunciaba en términos tajantes que remediaba un profundo olvido en las estructuras del saber. Los estudios culturales con frecuencia se asociaron con, se aliaron a, la búsqueda de algo que se llamó multiculturalismo. Y el multiculturalismo era una demanda política, la demanda de grupos que se sentían maltratados, o ignorados, o reprimidos. Mientras tanto, en un campo diferente y desde el interior del mundo del *establishment*, había voces que usaban el concepto de cultura de una manera muy distinta. Nos decían que el siglo XXI habría de ser el siglo del «choque de las civilizaciones» y que debíamos armarnos políticamente (y militarmente, por implicación) para enfrentar este desafío. Lo que los animadores del multiculturalismo consideraron un prospecto liberador, a saber, la exitosa reafirmación de sí mismos por las culturas no occidentales, los animadores del choque de las civilizaciones lo consideraron la amenaza mayor.

¿Qué es lo que está pasando? Y primero que nada, ¿en qué capacidad hablo yo de esto?[2] ¿Hablo como un ciudadano estadounidense en China, un ciudadano del Estado actualmente más fuerte en el sistema-mundo, que se dirige a un público que es parte de la civilización más antigua del mundo? ¿O hablo como un paneuropeo que se dirige a un público del mundo no occidental, un blanco entre no blancos? ¿O soy un defensor del mundo moderno que se dirige a un público en una universidad cuyo nombre mismo habla de modernidad, una universidad de la ciencia y la tecnología? ¿O soy sencillamente un académico universitario entre pares, pares que resulta que trabajan o estudian en Hong Kong? ¿O soy un científico social que trata de lidiar con un concepto, el concepto de cultura, cuyo lugar primordial está en las humanidades?

Para ser honesto, no estoy seguro cuál de estos papeles es el que me describe, o el que me describe mejor, si es que alguno de ellos lo hace. Tampoco estoy seguro de cuál de estos papeles quisiera representar.

Sobre nuestras biografías tenemos un control mucho menor del que nos gustaría y en nuestros análisis nos puede resultar sumamente difícil el ser «objetivos», si ello significa que se nos pida omitir nuestras biografías en nuestro trabajo académico. Tampoco somos fáciles de clasificar. Las biografías son complejas mezclas y tampoco es fácil discernir, para otros y para nosotros mismos, el peso de los distintos lugares en los que nos hemos encontrado. Lo que soy el día de hoy no es necesariamente idéntico a lo que ayer fui.

Creo que me presento ante ustedes como un científico social que trata de entender el mundo en el que vive, preocupado profundamente por la trayectoria de este mundo y que cree tener la obligación moral de actuar en él y sobre él. Creo que he venido aquí como miembro del mundo moderno, pero que a pesar de eso tengo profundas reservas en cuanto a lo que ha sido el mundo moderno y ya no estoy muy seguro de que este mundo moderno represente un progreso sobre los sistemas-mundo anteriores. Es probable que no pueda escapar al hecho de ser un estadounidense y un paneuropeo, y no veo un buen motivo para tratar de hacerlo. Y a mi edad, con toda seguridad cargo con los pecados y las virtudes de toda una vida como universitario.

Voy a referirme al tiempo, al universalismo y al particularismo, y más adelante emplearé esta discusión para hablarles a ustedes sobre quiénes son «nosotros» y quiénes son los «otros» en nuestros pensamientos y en nuestra política. Pero de inmediato debo enmendar lo anterior, pues me referiré al tiempo, al universalismo y al particularismo únicamente en plural, pues creo que esas palabras sólo en plural tienen algún significado. Existen múltiples temporalidades, universalismos y particularismos múltiples. Y buena parte de nuestra confusión al discutir la cultura proviene de que eliminamos del análisis esta multiplicidad.

Comencemos por las temporalidades. Abrí esta exposición refiriéndome a la Guerra Fría. La Guerra Fría se suele fechar como algo que va de 1945 a 1989. A decir verdad, André Fontaine insistió hace mucho tiempo en que esta guerra dio comienzo en 1917[3]. Y el análisis cambia considerablemente si inicia en 1917. No importa. Se supone que ya acabó. Sin embargo, no parece que haya acabado para todos cuando se escuchan ciertas voces en Estados Unidos y otras en China o en Rusia. Tales voces parecen retomar la retórica ideológica de la Guerra Fría como una señal

permanente de la manera en la que ellos definen la realidad del mundo actual. Tal vez no debamos tomarlas muy en serio. Quienes proponen la *Realpolitik* siempre dicen que la ideología no es sino retórica hecha para enmascarar la *raison d'état* de los estados y que los estratos dominantes nunca le hicieron mucho caso a la ideología que profesaban oficialmente. Charles de Gaulle parecía tener pocas dudas de que la Unión Soviética fuera por encima de todo el Imperio ruso y que Estados Unidos fuera el Imperio americano y sobre esta base realizó sus análisis y sus cálculos. ¿Estaba equivocado? Cuando Richard Nixon viajó a China para encontrarse con Mao Zedong, ¿sucedió que ambos subordinaron la ideología a la *raison d'état* o es que ambos perseguían objetivos ideológicos a más largo plazo? Sin duda, los historiadores seguirán discutiendo este asunto durante los próximos siglos.

En la actualidad, Estados Unidos y China parecen compartir un compromiso común en el aliento de la producción para el mercado mundial. Sin embargo, cada uno define de manera diferente las raíces de este compromiso. Los políticos y expertos estadounidenses persisten en describir a Estados Unidos como un país comprometido con el capitalismo de libre empresa, mientras que los políticos y expertos chinos persisten en describir a China como un país comprometido con el socialismo, al que ahora en ocasiones se le llama socialismo de mercado. Como científicos sociales ¿debemos aceptar esas autodescripciones tal cual? Y si no es así, ¿cómo debemos describir en verdad las estructuras de cada país?

Desde luego que uno de los factores en estas autodescripciones es la cronosofía[4] común a cada país, o al menos a sus dirigentes y a la mayoría de sus ciudadanos. Cada país está comprometido con un optimismo a largo plazo que se basa en el supuesto del progreso lineal. Cada cual parece estar seguro de encontrarse en el camino hacia una sociedad más perfecta. Sin embargo, en cierto sentido estas autodescripciones son a la vez aseveraciones del objetivo teleológico hacia el que se dirigen estos países y análisis del presente. Pero hay otras cronosofías que nos darían diferentes temporalidades. E incluso en el interior de cualquier cronosofía existen otras periodizaciones que de nuevo nos dan temporalidades distintas.

Lo más importante que hay que recordar es que vivimos simultáneamente en muchas de estas temporalidades sociales. Por ejemplo, podemos analizar el mundo en términos del sistema-mundo moderno como

un sistema histórico, lo que nos conduciría a tomar como límites temporales el largo siglo XVI y el presente. Y una de las muchas formas en las que podríamos describir este sistema es el cambio periódico de centralidad, viendo el sistema como si tuviera una sucesión de poderes hegemónicos, cuya hegemonía siempre es temporal. Si hiciéramos lo anterior, podríamos hablar del ascenso de la hegemonía de Estados Unidos a partir de los años setenta del siglo XIX, llegando a su cúspide en el periodo comprendido entre 1945 y 1970, y ahora en los primeros estadios de su declive. Y desde luego que podríamos plantear la pregunta, de hecho la pregunta más frecuente, sobre cuál puede ser el poder hegemónico sucesor. Algunos sostienen que es Japón, y unos cuantos que es China, y hay otros que piensan que la hegemonía estadounidense sigue estando demasiado presente como para permitirnos pensar con claridad el asunto.

O, todavía dentro de las fronteras temporales del sistema-mundo moderno, podríamos ver la historia de los dos últimos siglos como un proyecto paneuropeo de dominio del mundo (la «expansión de Europa») y discutir cuándo llegó a su cima esta expansión: ¿en 1900, en 1945, en 1989? Y cuándo dio comienzo el retroceso: ¿con la derrota de Rusia frente a los japoneses en 1905, con la entrada de los comunistas chinos en Shangai en 1949, con la Conferencia de Bandung en 1955, con la derrota de Estados Unidos en Vietnam en 1973? Y entonces podríamos preguntarnos si este retroceso es la señal de una crisis estructural en el sistema-mundo moderno o (como dirían algunos) no es sino el final de una fase en un proceso histórico del mucho más largo plazo en el que la centralidad global asiática fue temporalmente reemplazada por un breve momento occidental o europeo.

Las múltiples temporalidades en las que vivimos pueden ser la causa de nuestra confusión analítica, pero son más fáciles de pensar y de manejar que los universalismos múltiples. Desde luego que «universalismos múltiples» es un oxímoron. Se supone que «universalismo» se refiere a la idea de que existen leyes o verdades que se aplican a todas las personas, a todos los grupos, a todos los sistemas sociales históricos *en todos los puntos del tiempo y del espacio*. De ahí que sea unitario, único y unificado. ¿Cómo pueden existir versiones múltiples de lo que es único? En tal caso, yo podría referir algunas versiones de la teología cristiana, las cuales de tiempo atrás sostienen que existe una trinidad en la que Dios

es a la vez uno y tres, o la idea hindú según la cual los dioses tienen muchos avatares. Se trata de ideas teológicas, no científicas, pero aun así indican una sabiduría, el tipo de sabiduría que la ciencia muchas veces ha ignorado, para desventaja suya, y que con frecuencia ha hallado validada en algún momento ulterior de su propia evolución.

Pero no quiero apelar a conjeturas teológicas. Resulta sumamente claro que existen múltiples universalismos tanto en los reclamos populares, anclados en una comunidad, como también en los planteamientos académicos. Si hablamos desde dentro del marco de uno de estos reclamos desde luego nos es posible rechazar a los otros como potencialmente falsos o cuando menos mal expresados, y esto es lo que se hace regularmente. Todas las ciencias sociales nomotéticas se basan precisamente en este procedimiento. Hay muchos que insistirían en que el término «ciencia» está reservado para aquellos que, en el dominio del saber, trabajan en la construcción de un universalismo único. Yo quiero sostener no sólo que no existe un universalismo único, y que no puede existir, sino argumentar también que la ciencia es la búsqueda de cómo se puede navegar mejor por los universalismos múltiples en un universo que es intrínsecamente incierto y por tanto prometedoramente creativo[5].

El mundo moderno durante la mayor parte de su historia ha estado preso de la doctrina aristotélica del tercero excluido. Una cosa es a o no a. No existe una tercera posibilidad. Aunque desde luego que la mecánica cuántica nos ha acostumbrado a la idea de que las cosas pueden ser dos cosas distintas a la vez, o que al menos se pueden medir de dos modos diferentes o que pueden satisfacer a dos ecuaciones distintas. La luz es un enjambre de partículas y también una onda continua. No tenemos que elegir, o mejor dicho, no podemos elegir.

En las ciencias sociales enfrentamos el mismo problema. En el campo de la política pública, los grupos contienden regularmente sobre la base de diferentes (así llamados) valores básicos o de diferentes prioridades en los valores. De hecho, constantemente nos enfrentamos con esas cuestiones en nuestra vida personal. Leo en los periódicos sobre la trágica situación de dos niños europeos que son mellizos siameses. Los doctores dicen que como sólo tienen un corazón y un pulmón sólo pueden ser separados de modo tal que uno de los mellizos viva y el otro muera. Los doctores dicen también que si no separan a los mellizos, ambos morirán

en cuestión de meses. Los padres dicen que no pueden permitir que se mate a uno de los niños para que el otro viva. Y se les pidió a las cortes británicas que solucionaran jurídicamente este dilema moral. esta diferencia de prioridades morales.

No todas estas elecciones son tan trágicas. No todas ellas exigen que elijamos entre derechos de vida en conflicto. Pero son omnipresentes las cuestiones que subyacen y a todos se nos pide constantemente que hagamos elecciones históricas. Todos los debates sobre la intervención externa en los «asuntos internos» de cualquier país invocan, de un lado, unos derechos humanos universales y, del otro, el derecho de los países a no ser subordinados a la imposición imperial e imperiosa de los valores de otros sobre ellos. Y este último debate ha sido central para el sistema-mundo moderno desde sus principios y de nuevo volvió al primer plano en la última década.

La realidad del sistema-mundo moderno, la economía-mundo capitalista, es que es un sistema jerárquico, desigual, polarizado, cuya estructura política es la de un sistema interestatal en el que algunos estados son manifiestamente más fuertes que otros. Al avanzar el proceso de acumulación sin fin de capital, los estados más fuertes imponen constantemente su voluntad sobre los estados más débiles, hasta donde pueden. A esto se le llama imperialismo y es inherente a la estructura del sistema-mundo. Ha sido justificado sobre la base de la «misión civilizadora», la presunta necesidad moral de obligar a los otros a apegarse a las normas prescritas por los valores universales. Parece una coincidencia curiosa que los valores que se dicen universales sean siempre fundamentalmente los que observa el poder imperial. La resistencia de las víctimas a tan engañosa moralidad parece obviamente correcta.

Sin embargo, por otra parte, los despotismos locales siempre han aprovechado su capacidad para mantener cerradas las fronteras y para rechazar cualquier «interferencia externa» en sus nefandas acciones. Y nos hemos vuelto cada vez más sensibles a los males de la no intervención, dada la enormidad de los crímenes que en ocasiones se cometen al abrigo de la soberanía. En esta época en la que tantos gobiernos e iglesias se disculpan por antiguas fechorías, constantemente nos vemos obligados a recordar a aquellos, en especial a los que parecían poderosos, que no llegaron a impugnar (y tal vez por tanto a prevenir) las fechorías de los otros.

Del Holocausto a Ruanda, llevamos colgado al cuello el albatros de la culpa. Aunque claro que la culpa de la no intervención no empezó con el Holocausto. Antes del Holocausto estuvo el comercio de esclavos por el Atlántico y las incontables masacres de pueblos indígenas, por no hablar del trabajo infantil que hasta el día de hoy cunde en todo el planeta.

De modo que no podemos dejar de confrontar estas evaluaciones del pasado y del presente pretendiendo que hacer tal cosa es un ejercicio del mundo político y no del científico. Se trata a fin de cuentas de una discusión de universalismos múltiples, que todos hemos estado diligentemente evitando. Sin embargo, como existen muchos, muchos universalismos, ¿les debemos dar a todos el mismo peso y el mismo lugar? Ésta es otra forma de preguntar si debemos ser totalmente relativistas. Y la respuesta con seguridad es no. Porque si existen fórmulas de adecuación entre muchos universalismos, también es cierto que existen ciertos universalismos que son verdaderamente incompatibles con otros. Y por tanto ingresamos por fuerza en un metadebate: ¿existe una sola jerarquía de universalismos, algunos de los cuales son razonables y aceptables mientras que otros resultan profundamente repugnantes? Y si la respuesta es que sí, y yo sospecho que lo es, ¿no es esto simplemente otra manera de volver al universalismo único del que estamos tratando de escapar? Como sea, decir que existe una jerarquía de universalismos no resuelve nada, pues todavía tenemos que decidir sobre qué base podemos juzgar cuáles pretensiones debemos excluir con firmeza.

No existe una respuesta fácil e inmediata para tales preguntas. La única alternativa real es procurar trazar en su lugar líneas no muy claras. Es nuestra búsqueda constante en pos de la unificación de lo verdadero y lo bueno. El viaje, y no el arribo a algún utópico punto de llegada, es la acción positiva. Se trata de una acción moral, aunque también es acción intelectual, más aún: sólo puede conducirla de manera razonable una colectividad verdaderamente mundial de participantes en la búsqueda. Cada quien aportará a esta búsqueda una biografía diferente, una experiencia diferente con las prioridades, una percepción diferente de las consecuencias posibles de los caminos alternativos. Cada cual podría contener los peores impulsos o los juicios más débiles del otro.

En la práctica existen tres grandes variedades de universalismos que tienen peso en la mente moderna. Están los que se derivan de las religio-

nes mundiales (y desde luego que hay muchas religiones). Están los que se derivan de los ideales seculares de la Ilustración que han sido centrales para la modernidad. Y están los que expresan la idea de los poderosos según la cual la base de su poder radica en la corrección de sus actos y que por tanto la extensión imperial es una virtud, no un vicio.

Volvimos a aprender en las dos últimas décadas a no subestimar el control que ejercen las religiones en las mentes de las personas y por tanto en las políticas del sistema-mundo. Las religiones son universalistas casi por definición. Aun cuando se originen en situaciones harto locales, casi siempre reclaman ser la verdad universal, aplicable a todas las personas. Sin embargo, con frecuencia a los universalismos religiosos se les considera que son algo más que aplicables a todos; son vistos como mandamientos para todos. E incluso cuando la retórica es de un tono menos obligatorio, casi todas las religiones enseñan la singularidad de su camino hacia la verdad y la salvación. Algunas religiones son más excluyentes que otras, pero todas insisten en la virtud de su particular ruta doctrinaria y de su práctica. Las tres religiones más difundidas en el mundo —el cristianismo, el Islam y el budismo— son proselitistas, de modo muy agresivo las dos primeras. Sin duda, por esto son las más extendidas, o cuando menos así lucen a los ojos de un observador imparcial.

De manera que ¿qué es lo que nos dicen las religiones del mundo? Que nos amemos, que amemos a todos y que en particular amemos a quienes comparten la fe o la práctica. No se puede decir que se trate de un mensaje sin ambigüedad. Y los resultados han sido sumamente ambiguos. Pues aunque es claro que las autoridades religiosas por lo regular han sido una fuerza de paz y de tolerancia, resulta igualmente claro que a menudo han sido una fuerza de violencia y de intolerancia. No hay duda que los caminos del Señor son misteriosos pero los simples mortales nos podemos sentir impelidos a tratar de darles sentido y, me atrevo a sugerir, a sacar de nuestros credos y de nuestras ciencias conclusiones más coherentes que el mero fatalismo.

Desde luego que, en rebelión contra el dominio de las religiones, el humanismo-cientificismo de la Ilustración apostó en favor de un universalismo en verdad universal, en que todas las personas tuvieran el mismo acceso por la vía de la visión y el entendimiento racionales de las verdades eternas, y por la vía de la verificación de estas verdades en formas que

todos pudieran reproducir. Aquí el problema, como sabemos, es que cuando todas las personas ejercieron su visión y su entendimiento llegaron a una lista de verdades diferentes. Claro que se podría discutir (y de hecho se hizo) que esta situación era temporal, que se resolvería por medio de una discusión racional. Pero en la práctica esta solución no pareció eliminar el problema. Y el humanismo-cientificista de la Ilustración se vio por ende obligado a crear una jerarquía de seres humanos, según su grado de racionalidad. Algunos eran claramente más racionales que otros, ya fuera por su educación, su experiencia o sus dotes intelectuales naturales. Estas personas eran especialistas en el conocimiento. Y de eso pareció seguirse que un mundo más racional requería de la imposición, por parte de las personas más racionales, de las implicaciones prácticas de las verdades eternas que ellas percibían. De ahí que el humanismo-cientificista de la Ilustración tomara el mismo camino ambiguo de las religiones del mundo. Por un lado, nos vimos forzados a considerar como racionales a todos los humanos, y por otro nos vimos obligados a respetar la preeminencia y la prioridad política de quienes eran más racionales. Nos vimos forzados a respetarnos, a respetar a todos y a respetar en particular a los que compartían las ventajas de nuestras destrezas meritocráticas y merecían estar en posiciones de avanzada. De nuevo, un mensaje que no carecía de ambigüedad.

Al menos fueron más directos los que basaban sus universalismos en el imperativo de que el poder crea derecho. Ellos nos dijeron, en esencia, que lo que tiene que ser, y que las jerarquías polarizantes son y deben ser el resultado de habilidades, conocimientos y virtudes morales desiguales. En el siglo XIX se teorizó que ello en cierto modo tenía su origen en la biología. Las explicaciones con fundamentos biológicos están en descrédito desde que los nazis llevaron estas teorías a su conclusión lógica. ¡Pero no teman! Ha sido fácil reemplazar esas explicaciones biológicas con explicaciones culturales. Se dice que quienes detentan el poder y los privilegios lo hacen porque son herederos de una cultura que les suministró habilidades, sabiduría y virtud. Obsérvese, también en este contexto, que el concepto de cultura pasa al primer plano.

Sin embargo, lo que ninguna de estas tres variedades de universalismo —la religiosa, la humanista-cientificista o la imperialista— nos ha ofrecido es una teoría de universalismos múltiples o siquiera una teoría de una

jerarquía de los universalismos. Para las tres parece haber sido una competitiva carrera hacia la cima. Esto tal vez explique por qué el siglo XX, el siglo más universalizador en la historia de la humanidad, fue también el más brutal y el más destructivo para los seres humanos.

Cuando los universalismos se emplean para destruir o para oprimir, la gente se refugia en los particularismos. Es una defensa obvia y la mayoría de las veces una defensa sumamente necesaria. Y hasta cierto punto funciona. Los particularismos por definición niegan los universalismos. Dicen, en efecto: «Somos diferentes y la diferencia es una virtud. Tus reglas no se aplican a nosotros, o no tienen efecto sobre nosotros, o están diseñadas específicamente para hacernos daño. De ahí que las corrijamos, o que de plano las rechacemos, y nuestro rechazo tiene al menos un estatus de igualdad moral con tu afirmación de las reglas universalistas». Sin embargo, resulta que hay muchas posturas desde las que se pueden afirmar los particularismos, y los reclamos culturales hechos a nombre de los múltiples particularismos pueden tener significados políticos muy diferentes.

En primer lugar están los particularismos que respaldan los actuales perdedores en la carrera de los universalismos. Los actuales perdedores son genéricamente aquellos a los que nos referimos como «minorías». Una minoría no es por principio un concepto cuantitativo, sino un rango social; son los que se definen como diferentes (de algún modo específico) del grupo que es el dominante: dominante en el sistema-mundo, dominante en cualquier estructura institucional en el interior del sistema-mundo, como lo es el sistema-estado o la estructura de clase, o las escalas de la meritocracia, o las construcciones jerárquicas étnico-raciales que encontramos en todas partes. Las minorías no comienzan necesariamente proclamando particularismos. Con frecuencia primero intentan apelar a los criterios universalistas de los ganadores, en demanda de igualdad de derechos. Pero a menudo descubren que estos criterios se aplican de tal forma que de todos modos pierden. Y por tanto recurren a los particularismos para enfrentar a la llamada mayoría.

El mecanismo de estos particularismos confrontacionales es muy familiar. Consiste en afirmar que los perdedores de hecho estaban adelante de los ganadores en una perspectiva amplia de tiempo en lo que se refiere a los criterios universalistas, pero que se les dejó de lado por un acto-

ilegítimo de fuerza, y que el orden está destinado a ser revertido. O consiste en afirmar que los criterios universalistas en realidad no son sino criterios particularistas, no mejores (de hecho, peores) que los criterios particularistas de la minoría, y que por tanto el orden está destinado a ser revertido. O consiste en negar que puedan existir en realidad criterios universalistas, que el orden siempre es una cuestión de fuerza, y que como las minorías son cuantitativamente una mayoría, el orden de rango está destinado a ser revertido. O consiste en proclamar todo lo anterior de manera simultánea. El énfasis en esta variedad de particularismos está siempre en «alcanzar» al grupo dominante, y muchas veces en «rebasarlo». Rara vez se trata de la búsqueda de un universalismo nuevo, salvo aquel que se pueda obtener por medio de la eliminación total del actual grupo dominante.

Luego están los particularismos de los declinantes grupos situados en el medio. Las ciencias sociales han escrito mucho al respecto. Estos grupos se pueden definir de muchos modos: clase, raza, etnicidad, idioma, religión. Ante las incesantes presiones polarizadoras de la economía-mundo capitalista, siempre hay grupos de personas cuyo estatus en la jerarquía del prestigio y cuyo nivel de vida van a la baja con relación al pasado reciente. Y esa gente se muestra, de manera natural, temerosa, resentida y combativa. A veces pueden concentrar sus furias en los responsables de su descenso, quienes se defenderán sobre la base de la inevitabilidad de los cambios en términos de la maximización de la eficiencia económica de la producción en general. Pero con mucha frecuencia no es fácil percibir cuáles acciones de los poderosos han llevado al declive. Y es así que quienes padecen esa declinación eligen grupos de chivos expiatorios que parecen más débiles que ellos (pero a los que se percibe, muchas veces erróneamente, en vías de mejorar su estatus y sus niveles de ingreso).

Esto es algo tan conocido en todo el mundo desde los últimos siglos que ni siquiera vale la pena perder el tiempo en detallarlo. Pero hay que observar que en tales situaciones vemos particularismos feroces, con frecuencia de una naturaleza especialmente desagradable. Y de ellos se sigue que los grupos que son blanco de estas iras, de estos odios, responden forjando sus propios particularismos fuertes. Así ingresamos a un ciclo de violencia sin sentido, el cual puede durar mucho tiempo, hasta que los grupos se agoten y también el resto del mundo y se imponga una

especie de tregua entre los grupos contendientes. En el camino, también hay terceros que participan en la creación de chivos expiatorios. Ellos definen el conflicto como el resultado de enemistades eternas. Muchas veces tales afirmaciones son claramente falsas, pero su consecuencia es que culpan a los dos grupos de víctimas —al grupo original que va en descenso debido a los imperativos de la acumulación del capital y al grupo todavía más débil al que se le echa la culpa de esto— y reducen nuestra capacidad para analizar las causas relevantes de los mortíferos combates. Invocar los particularismos culturales en tales situaciones no es en modo alguno una acción positiva, aun cuando seamos capaces de entender cómo surgieron esos particularismos. Al final, sólo podemos salir de este círculo vicioso por medio de un llamado a los universalismos relevantes.

Existe una tercera variedad de particularismos, la de los grupos que persistentemente están en el nivel más bajo, como quiera que se les defina. Que a estos grupos se les piense y que se piensen a sí mismos como particulares es desde luego básico para las definiciones sociales de la identidad. Son los parias de nuestro sistema: negros, harijanes, burakumines, indios, aborígenes, pigmeos. La afirmación de sus identidades particulares en el siglo XX, sobre todo al final del siglo, ha sido un elemento esencial en la movilización política de tales grupos para alcanzar los mínimos derechos políticos, económicos y sociales. Que en algunos casos hayan exagerado sus argumentos, que de vez en vez hayan caído en un racismo en sentido inverso, parece menos relevante que el hecho de que, no obstante todos sus esfuerzos, su salida de la categoría de parias sólo ha sido en el mejor de los casos moderadamente exitosa. El hecho es que los dados sociales siguen estando cargados en contra de estos grupos. Y una de las principales armas que se ha empleado para mantenerlos sometidos ha sido afirmar la primacía de las normas universalistas cada vez que ellos exigen una intervención compensadora o ayuda para superar el acumulado efecto negativo de siglos (si no es que más) de tratamiento discriminatorio, lo que en Estados Unidos recibe el nombre de *affirmative action* (acción afirmativa). Sobre todo, por devastadoras que puedan ser las consecuencias sociales de los particularismos de los declinantes estratos medios, los particularismos de los grupos que están en el nivel inferior tienden a tener consecuencias positivas para todos los estratos de la sociedad. A la larga los grandes beneficiarios de la *acción afirmativa* serán las llamadas mayorías.

Hay una cuarta variedad de particularismos que todos conocemos bien. Es el particularismo de los *snobs* decadentes, los que se enorgullecen de su alta cultura (de nuevo la palabra) y denuncian la vulgaridad de las masas. No es que las masas no sean vulgares. La palabra «vulgar» después de todo viene del término latino «vulgo», para la «gente común». En el pasado, los miembros de la aristocracia definían su propia conducta como alta cultura y prohibían que la gente común se metiera en las prácticas de la alta cultura. Por ejemplo, había códigos en el vestir. Pero el sistema-mundo moderno ha creado una democratización superficial de la cultura. A todos se nos permite introducirnos en esas prácticas. Y en todas partes, eso es lo que hace cada vez más gente.

Los *snobs* decadentes son en realidad ese segmento de la clase alta, que se encuentra sobre todo entre quienes han ido perdiendo su riqueza, que están decididos a conservar su separación cultural de las masas. Esto crea un juego curioso. En la medida en la que la gente común y corriente imita o se permite todas las prácticas y los artefactos culturales definidos como «altos», éstos son redefinidos como vulgares. Y los *snobs* decadentes salen corriendo en busca de nuevos artefactos y de prácticas nuevas. Uno de los sitios en los que encuentran tales prácticas es precisamente el de las prácticas antisistémicas de protesta de los grupos que siempre están hasta abajo. Esto crea una tensión permanente, pues todo el mundo reevalúa constantemente esos artefactos y prácticas, en medio de una gran confusión, una reetiquetación frecuente y una gran lucha por apropiarse de los derechos sobre ellos.

Una quinta especie de particularismo es el de las élites dominantes. No es el mismo que el de los snobs decadentes. Pues no se presenta como alta cultura, sino como un conjunto básico de presupuestos culturales, lo que he llamado geocultura, «la parte oculta de la geopolítica»[6]. Esta forma de particularismo se esconde tras la pantalla del universalismo —en el mundo de hoy, como universalismo de la racionalidad. Esta forma de particularismo emplea la denuncia del particularismo como el medio más eficaz para afirmar su propia primacía. En Estados Unidos hemos llegado a llamar a los debates que de esto resultan «guerras culturales» —¡de nuevo la palabra!

Desde luego que estas variedades múltiples de particularismos ya no están gobernadas por la ley del tercero excluido como no lo están las

múltiples variedades de universalismos. Vamos y venimos todo el tiempo por el interior de estas variedades y en determinado tiempo y espacio nos casamos con alguna de ellas. Por otra parte, las implicaciones políticas de cada una no están grabadas en piedra. Su papel es una función de la situación social total en la que se dan y en la que son percibidas. Aunque claro que podemos evaluar estos papeles y los podemos respaldar, ignorar o atacar en los términos de nuestras propias prioridades en cuanto a valores.

Si observamos la larga evolución histórica del sistema-mundo moderno vemos que las opciones entre temporalidades, universalismos y particularismos constituyen uno de los sitios centrales de nuestras luchas políticas. Una de las armas con que los poderosos han contado ha sido la de confundir la definición de estos debates, con lo que los han oscurecido, usando una imaginería que implica que el tiempo y el espacio son simplemente contextos dentro de los cuales vivimos, y no construcciones que le dan forma a nuestras vidas. Y el universalismo y el particularismo se definen como antinomias críticas que nos son dables para analizar todos los actos sociales y entre cuyas prioridades debemos elegir, de una vez y para siempre. Esto ha sido útil para los ganadores pero de ningún modo para los perdedores: tal es la razón más urgente por la cual debemos impensar[7] esta antinomia y procurar que nuestra apreciación de las opciones que tenemos a la mano sea bastante más compleja.

Tampoco la cultura está simplemente ahí. Su definición misma es un campo de batalla, como ya lo discutí antes[8]. Más aún, los usos del concepto de cultura son diversos, como he tratado de mostrarlo en esta discusión. Hoy una de las tareas más apremiantes de los estudios culturales consiste en distanciarse emocionalmente de la cultura, en considerar al concepto mismo de cultura, así como a los estudiosos del concepto, como un objeto de estudio. Del mismo modo, necesitamos profundizar nuestra comprensión de la política así como de la economía de la cultura. La santísima trinidad de la ideología liberal —lo político, lo económico y lo sociocultural— es una de las armas más opresivas del particularismo de los estratos dominantes. Tal vez esta trinidad sea el concepto más difícil y más necesario de impensar. De poder, borraría los tres adjetivos de nuestro vocabulario. Pero no creo poder hacerlo, todavía, por un solo motivo: porque no estoy seguro de con qué reemplazarlos.

Así las cosas, ¿están en conflicto las culturas? Sin duda, aunque asentarlo no nos dice mucho. Debemos ser conscientes de que el sistema histórico en el que vivimos prospera por el esfuerzo de convertir todo en mercancías. La alta cultura ha sido convertida en mercancía al menos durante dos siglos, y los últimos cincuenta años han visto un ascenso espectacular en el grado en que la alta cultura es una empresa provechosa para todos los involucrados: quienes manufacturan los productos culturales y los artistas cuyos productos se empaquetan.

En los pasados veinte años vimos que también la cultura de la protesta se volvió una mercancía. No se afirma la propia identidad, se paga para afirmarla y se paga para observar a otros afirmar su identidad, y algunas personas llegan incluso a vendernos nuestra identidad[9]. Se tienen derechos de autor sobre la cultura. En estos días hay un conflicto entre los productores de música en forma de discos compactos que buscan vender sus productos y quienes operan sitios de Internet que permiten a los consumidores bajar sin costo alguno estos discos compactos. Claro que el sitio en la red espera hacer dinero con la publicidad que se coloque ahí. Virtualmente nadie en esta disputa habla en favor de la verdadera desmercantilización de los productos culturales.

¿La cultura que pagamos es para desplegar la expresión de nuestra herencia o de nuestras almas o incluso de nuestras demandas políticas, o es la interiorización de los valores que se nos han impuesto para ganancia de quienes obtienen una renta por la transmisión de estos despliegues? ¿O es que podemos distinguir entre ambos? Ni siquiera el folklore, definido tradicionalmente como una no mercancía, se libra de esta profunda participación en la interminable acumulación de capital.

¿Quiénes somos entonces? ¿Quiénes son los otros? La respuesta depende de cuál sea la lucha que estemos dando. ¿Es una lucha local, nacional o global? Esto depende también de cómo valoremos lo que está sucediendo en el interior de nuestro sistema histórico. Hace ya tiempo que sostengo que nuestro sistema histórico, la economía-mundo capitalista, se encuentra en una crisis estructural. He dicho que estamos en una etapa caótica, que se está dando una bifurcación y que durante los próximos cincuenta años no sólo dejará de existir nuestro sistema actual, sino que aparecerá uno nuevo. Por último, también he dicho que la naturaleza de este nuevo sistema es intrínsecamente incognoscible por adelantado, pe-

ro que aun así su naturaleza la han de moldear fundamentalmente nuestros actos en esta etapa de transformación en la que el «libre albedrío» parece encontrarse en su punto óptimo. Por último, he dicho también que el incierto resultado puede ser un sistema histórico que sea mejor, peor o más o menos parecido al actual, pero que es nuestra obligación política y moral buscar que sea mejor.

No repetiré aquí mi argumentación para mostrar la existencia de una crisis estructural ni la cronosofía que estoy usando. Más bien quiero delinear los posibles «nosotros» y los correspondientes «otros» en este crucial periodo de una lucha que es a la vez política, económica y cultural.

Permítaseme empezar rechazando algunos de los «nosotros» posibles. Yo no creo que estemos viviendo, o que debamos vivir, un choque de civilizaciones en el que el mundo occidental, el mundo islámico y un mundo asiático oriental se encuentren enfrentados entre sí. Algunas personas querrían que lo pensáramos así con el fin de debilitarnos para las verdaderas batallas. Pero veo muy pocas evidencias verdaderas de tal choque, fuera de la retórica de los políticos y de los comentaristas. Los múltiples universalismos y particularismos que tracé existen en el interior de cada una de estas supuestas lides civilizatorias y no en proporciones significativamente distintas.

Es cierto que el choque de civilizaciones es una fórmula para definir los conflictos norte-sur. Aunque crea que los conflictos norte-sur son una realidad política fundamental del mundo contemporáneo —¿y cómo podrían no serlo en un sistema-mundo que se polariza constantemente?— no concluyo que la virtud derive de la geografía ni que los voceros de cada lado necesariamente reflejen en todo momento los intereses del grupo que dicen representar. Hay muchos intereses cruzados en juego, muchos absurdos tácticos, como para que alguien se comprometa sin reservas con uno u otro lado en el zafarrancho sin fin. Sin embargo, con relación al punto básico de que la polarización debe terminar y que se deben tomar medidas drásticas para volver equitativo el empleo de los recursos del mundo siento que no puede haber error. Para mí se trata de una prioridad moral y política.

¿Se delinea entonces el «nosotros» en la lucha de clases? Bueno, desde luego, ¿pero qué quiere decir esto exactamente? Podemos trazar una

línea entre quienes viven de la plusvalía que otros producen y quienes no retienen toda la plusvalía que producen, y podemos decir que esta línea es la que separa a la burguesía del proletariado, o usar un lenguaje similar. Pero de hecho, por supuesto, dentro de cada una de estas categorías existe una compleja jerarquía interna que se superpone. El sistema existente no ha creado dos clases homogéneas —mucho menos una humanidad homogénea—, sino una maraña de privilegios y explotaciones. Ése es el motivo por el que tenemos tal variedad de particularismos. No es tarea fácil reducir esta imagen a dos campos, como lo demostró precisamente Karl Marx en su clásico análisis político, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. Si hasta Mao Zedong insistía en que la lucha de clases continuaba dentro de la sociedad socialista, se nos hace cobrar conciencia de lo prudentes que debemos ser al definir el «nosotros» sobre la base de la clase.

Luego está el «nosotros» de la nacionalidad. El nacionalismo ha demostrado ser un poderoso llamado a la solidaridad en los pasados dos siglos y hay pocos indicios de que este llamado haya desaparecido del horizonte. Todos somos conscientes de los conflictos que el nacionalismo ha alimentado entre los estados. Pero quiero que recordemos los conflictos que el nacionalismo ha alimentado dentro de los estados. Pues el nacionalismo no es un bien gratuito.

Véase a Japón. En la etapa post Meiji, el nacionalismo se convirtió en un arma útil para construir el Estado moderno, un Estado que fue poderoso, que alcanzó sus objetivos en términos de elevar el estatus relativo de Japón en el sistema-mundo. El nacionalismo condujo en última instancia a la toma de Corea, a la invasión de China, a la conquista del sureste asiático y al ataque a Pearl Harbor. Japón perdió la Segunda Guerra Mundial y padeció el costo atroz de Hiroshima. Después de la guerra, el nacionalismo se volvió un elemento de conflicto interno en Japón. Existen los que temen que cualquier despertar de los símbolos nacionalistas podría disparar la restauración del régimen militarista, agresivo, internamente represivo. Y existen los que sienten que sólo a Japón se le está negando su identidad nacional(ista), en detrimento de los llamados valores tradicionales.

Japón no está solo en este conflicto sobre la utilidad de la identidad nacional(ista). Tanto China como Estados Unidos viven afligidos por el

mismo conflicto latente —y no tan latente. Pero lo mismo sucede con una larga lista de estados en todo el mundo. De aquí concluyo que invocar la identidad nacional es semejante a una intervención quirúrgica de riesgo. En ciertas situaciones puede ser esencial para sobrevivir (o al menos para mejorar la salud), pero cuidado con el cirujano (el líder político) cuya mano falla o con los efectos laterales que ningún cirujano (el líder político) pudo haber previsto.

Si por tanto yo rechazo la civilización, la clase y la nación como criterios fáciles y directos del «nosotros» —por no hablar de raza, un criterio totalmente pernicioso e inventado—, ¿con qué nos quedamos para navegar, durante los próximos cincuenta años, por las difíciles aguas de una transición caótica del sistema histórico en el que vivimos a algún sistema alternativo en el que nuestros descendientes puedan vivir? No es nada fácil de definir.

Empecemos por afirmar los objetivos morales y políticos. Cuando un sistema histórico se encuentra en crisis nos podemos mover, según me parece a mí, en una de dos direcciones básicas. Se puede tratar de preservar la estructura jerárquica del sistema-mundo existente, si bien en formas nuevas y tal vez sobre nuevas bases. O podemos tratar de reducir en la medida de lo posible, si no es que eliminar por completo, las desigualdades. Y de ahí se sigue que la mayoría de nosotros (aunque no todos) optará por una de las dos alternativas en función del grado de privilegios que gocemos en el sistema actual. De ahí se sigue que podrían emerger dos grandes bandos de personas y que tales bandos no se identificarían por la civilización ni por la nación, ni siquiera por las actuales definiciones de su situación de clase.

No es difícil predecir la política de estos dos bandos. El bando que esté en favor de las jerarquías gozará de los beneficios de su riqueza actual, de su poder para emplear la inteligencia y la sofisticación, por no hablar del armamento. Sin embargo, su fuerza, si bien manifiesta, está sujeta a un límite, el de la visibilidad. Como por definición este bando representa a la minoría numérica de la población del mundo, debe atraer a otros para que la apoyen apelando a otros temas que no sean la jerarquía. Debe hacer menos visibles sus prioridades. Esto no siempre es fácil y en la medida en que lo logre puede causar confusión y reducir la solidaridad entre sus miembros cruciales. Por lo que no se trata de un triunfo seguro.

En contra del anterior estaría el bando de la mayoría numérica. Pero éste es un bando muy dividido, dividido por los múltiples particularismos e incluso por los múltiples universalismos. La fórmula que puede superar esta desunión ya se ha proclamado: es la fórmula de la «coalición arco iris». Pero esto es más fácil de decir que de llevar a la práctica. En esta fórmula las ventajas de cada uno de los participantes son a mediano plazo y sucede que a cada rato se nos imponen las consideraciones de corto plazo. Rara vez tenemos la disciplina, o incluso los recursos, para ignorar la ventaja a corto plazo. Como individuos, a fin de cuentas, vivimos a corto plazo. Sólo colectivamente vivimos a mediano plazo y sólo así podemos situar tal temporalidad alterna en nuestro esquema de prioridades. Y cuando se piensa en crear no una coalición arco iris a nivel nacional, sino a nivel global, nos damos cuenta de lo formidable que es esa tarea política y del poco tiempo que hay para forjar semejante coalición.

¿Cómo se logra esto? En parte, se trata de una tarea política que debe darse simultáneamente en los niveles local, nacional, regional y global. Hay que concentrarse, para que esa coalición tenga sentido, en la cuestión a mediano plazo del tipo de sistema sustituto que queremos construir, sin ignorar al mismo tiempo el problema a corto plazo de aliviar las miserias que existen en el sistema. No creo que sea mi función pasar a delinear una estrategia política. Quiero más bien concentrarme en las aportaciones intelectuales que las ciencias sociales pueden hacer en esta era de transición.

En mi opinión lo primero que podemos hacer es impensar las categorías de las ciencias sociales que el sistema-mundo existente nos ha heredado y que tanto nos han maniatado en nuestros análisis, no nada más de la realidad actual, sino de las alternativas posibles que podríamos construir ante ella. El primer paso es reconocer la existencia de temporalidades múltiples, de universalismos múltiples, de particularismos múltiples. Pero necesitamos bastante más que simplemente reconocer su existencia. Debemos empezar a imaginar cómo encajan juntos y cuál es la mezcla óptima y en qué situaciones. Ésta es la agenda para una gran reconstrucción de nuestros sistemas de saber.

Hasta ahora no he mencionado las «dos culturas»: la supuesta división epistemológica fundamental entre las humanidades y las ciencias. Esta división, reproducida en el interior de las ciencias sociales como *Metho-*

denstreit entre las metodologías idiográficas y las nomotéticas, es un invento reciente en realidad. No tiene más de doscientos o doscientos cincuenta años y es en sí misma una creación primordial del sistema-mundo moderno. Se trata de algo profundamente irracional también, toda vez que la ciencia es un fenómeno cultural, prisionero de su propio contexto cultural, y las humanidades no tienen un lenguaje que no sea científico, pues de otro modo no podrían comunicar coherentemente su mensaje a nadie[10].

Algo que todos nosotros necesitamos hacer es leer mucho más. La lectura es parte del proceso de descubrimiento teórico, de desenterrar las pistas y vínculos que están bajo la masa de los productos sedimentados del saber. Tenemos que encaminar a nuestros alumnos hacia la reflexión sobre asuntos epistemológicos fundamentales. Tenemos que dejar de tenerles miedo ya sea a la filosofía o a las ciencias, pues a la postre son la misma cosa y sólo podemos ejercer una ejerciendo ambas o reconociendo que son una sola empresa. En el camino llegaremos a ser cabalmente conscientes de los múltiples universalismos que gobiernan nuestro universo y empezaremos por primera vez a ser sustancialmente racionales, es decir, a llegar a consensos, por pasajeros que sean, sobre las prioridades de los valores y de las verdades en un universo en el que debemos tomar opciones y por tanto ser creativos.

Si los científicos sociales, no, si todos los universitarios —del campo que sean— son capaces de lograr esta reconstrucción de su quehacer —y se trata de un «si» enorme—, habremos contribuido masivamente a las opciones históricas que todos por necesidad estamos tomando en esta era de transición. Tampoco éste será el fin de la historia. Pero al menos nos permitirá seguir adelante con un paso mejor.

Se dice que hay un refrán de la dinastía Qing: «El pueblo les teme a los gobernantes; los gobernantes les temen a los demonios extranjeros; los demonios extranjeros le temen al pueblo». Claro que los Qing ya conocían el sistema-mundo moderno. Pero nosotros, el pueblo, también somos los demonios extranjeros. Al final no hay otros, o al menos no hay otros que no podamos controlar si colectivamente nos proponemos hacerlo, discutiéndolo, ponderando alternativas y eligiendo, con creatividad. En un mundo construido socialmente, somos nosotros quienes construimos el mundo.

Notas

1. Paul Gilroy, *Against Race: Imagining Political Culture Beyond the Color Line*, Harvard University Press, Cambridge, 2000, p. 72.

2. Esta ponencia se presentó originalmente como una «Y. K. Pao Distinguished Chair Lecture», en el Centro de Estudios Culturales de la Universidad de Ciencia y Tecnología, Hong Kong, 20 de septiembre de 2002.

3. André Fontaine, *Histoire de la Guerre Froide*, 2 vols., Fayard, París, 1983 (*Historia de la Guerra Fría*, Caralt, Barcelona, 1970).

4. Sobre el concepto de «cronosofía», véase Krysztof Pomian, «The Secular Evolution of the Concept of Cycles», *Review 2*, n. 4, primavera de 1979, pp. 563-646. Pomian emplea el término en contraste con «cronometría» y «cronología», y dice: «La cronosofía habla del tiempo; hace del tiempo el objeto de un discurso o más bien del discurso en general», pp. 568-69.

5. Véase I. Prigogine, *The End of Certainty*, cit. Nótese que el título original en francés, *La fin des certitudes*, usa el plural «certezas».

6. Éste es el título de la segunda parte de Immanuel Wallerstein, *Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-System*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

7. En inglés: *unthink*. Lo traduzco aquí como «impensar» ya que así existe en el título de uno de los libros de Wallerstein: *Impensar las ciencias sociales: límites de los paradigmas decimonónicos*, cit. [T.].

8. «Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System», *Hitotsubashi Journal of Social Studies*, 21, n. 1, agosto de 1989, pp. 5-22, reimpreso en I. Wallerstein, *Geopolitics and Geoculture*, cit., pp. 158-83 («La cultura como campo de batalla ideológico del sistema-mundo moderno», en S. Castro-Gómez *et al.* (comps.), *Pensar (en) los intersticios: teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Centro Editorial Javeriano, Santa Fe de Bogotá, 1999, pp. 163-87).

9. Véase una discusión excelente de este fenómeno en Gilroy, *Against Race*, cit., capítulo 7 y *passim*.

10. Mis argumentos para elaborar esta tesis se encuentran en la segunda parte, «El mundo del saber», en I. Wallerstein, *The End of the World As We Know It: Social Science for the Twenty-First Century*, University of Minnesota Press, Mineápolis, 1999.

VII. LA DEMOCRACIA: ¿RETÓRICA O REALIDAD?

LA DEMOCRACIA Y EL SISTEMA-MUNDO HASTA HOY

La democracia se ha convertido hoy en la consigna de todos. ¿Quién no sostiene que la democracia es algo bueno y qué político no afirma que el gobierno del cual él forma parte la practica, y el partido que él representa desea preservarla y extenderla? Cuesta trabajo recordar que no hace mucho, en la etapa que va de la Revolución francesa al menos hasta 1848, «democracia» era una palabra que empleaban únicamente los radicales peligrosos[1]. «Demócrata» fue la etiqueta de numerosas organizaciones de extrema izquierda en las décadas de los treinta y cuarenta del siglo XIX[2]. Para las potencias que existían en la época de la Santa Alianza, acusar a alguien de ser demócrata era un poco como acusar a alguien de ser comunista en la etapa posterior a 1945.

Después de 1848, cuando Mazzini —quien se llamaba a sí mismo demócrata— se enfrascó en gran polémica con los socialistas, estos últimos añadieron el término «social» a su consigna; ellos decían estar «en favor de una república democrática y social»[3]. Éste tal vez sea el origen del término posterior «socialdemócrata», pensándose necesaria la distinción «social» porque la sola palabra «demócrata» ya no denotaba radicalidad, pues ya se la habían apropiado otros cuyas políticas eran más centristas. Haría falta otro medio siglo cuando menos para que los conservadores se apropiaran también de ella.

Todo depende del contenido que asignemos a una palabra, a cualquier palabra. Uno de los usos posibles de «democracia», una definición hoy en día muy difundida, designa la libertad frente a un poder político arbitrario. Según esta definición, la democracia es más o menos la realización de un programa político de corte individualista liberal. Lo que

desde el exterior indica cuán demócrata es un país es si hay o no elecciones libres en las que contiendan muchos partidos, si existen o no medios de comunicación que no estén bajo el control político directo del gobierno, si es posible o no practicar una fe religiosa sin la interferencia del Estado; en suma, es el grado en el que todas estas cosas que por lo general se sintetizan como «libertades civiles» se practican dentro de las fronteras de un determinado Estado.

Al usar esta definición, el desarrollo histórico de la democracia tiende a ser descrito como si hubiera seguido una línea curva. El modelo teórico al uso comienza implícitamente con el momento de un «monarca absoluto» o su equivalente. Parte del proceso es quitarle las decisiones al jefe del ejecutivo, o al menos forzarlo a compartir sus poderes con una legislatura electa. Limitar el grado en el que el Estado puede intervenir en la llamada esfera privada es otra parte de este proceso. Asegurar que a los críticos ni se les silencie ni se les castigue es otra parte. Empleando estos criterios, encontramos que hoy en día la imagen parece mucho más brillante en el mundo paneuropeo (Europa, América del Norte, Australasia) y menos buena, en muy diversos grados, en el resto del mundo. Parte del furor que suscitó la inclusión del partido de Jörg Haider en el gobierno austriaco fue el temor de que Austria comenzara a verse menos bien para esta suerte de medición[4]. Cuando los actuales políticos de Occidente se refieren a cuán democrático es un determinado país, es así como lo miden por lo general. De hecho, desde hace muchos años, usando precisamente estos criterios, el gobierno estadounidense ha emitido cada año mediciones formales sobre otros gobiernos.

Ciertamente, las libertades civiles son en verdad muy importantes. Y nos damos cuenta de lo relevantes que son cuando se ven constreñidas seriamente. Bajo los regímenes que limitan las libertades civiles, a los que por lo general etiquetamos como «dictaduras», siempre se da una cierta resistencia, en particular de parte de quienes desean expresarse públicamente —intelectuales, periodistas, políticos, estudiantes—, una oposición que puede ser profundamente clandestina si la represión es lo suficientemente severa. Cuando por la razón que sea el régimen se debilita y es derrocado de alguna manera, una de las cosas que la gente tiende a celebrar es el final de esas formas de represión. Por eso sabemos que tales libertades civiles son valoradas, apreciadas y utilizadas cuando y en donde existen.

Pero asimismo sabemos que para un individuo promedio rara vez las libertades civiles ocupan un lugar prominente en su agenda política, aunque se las vea como algo deseable. Y en los estados en los que el régimen respeta en buena medida las libertades civiles, éstas rara vez parecen ser suficientes para colmar la idea que un individuo promedio tiene de lo que define a una sociedad democrática. Si lo fueran, no tendríamos tanta indiferencia política y tanta abstención política. Cuando vemos a los llamados estados liberales, aquellos que cuentan con niveles relativamente altos de libertades civiles, descubrimos toda una serie de asuntos que preocupan a la mayoría de la gente, que provocan sus quejas y que forman parte de sus prioridades políticas.

Me parece que las quejas se pueden agrupar en tres grandes categorías: quejas sobre corrupción; quejas sobre desigualdades materiales; quejas sobre la inclusividad inadecuada de la ciudadanía. Empecemos por la corrupción. Sobre este tema hay un enorme desencanto, como podría esperarse. Sería difícil nombrar a un solo gobierno en el mundo que en los últimos cien años no haya conocido uno, varios, muchos escándalos de corrupción. Claro que de nuevo aquí se trata en parte de un asunto de definición. Si por corrupción entendemos la compra que se realiza desde el ámbito de lo privado de los servicios o de las decisiones de una figura pública, ya sea un político o un servidor público, desde luego sucede todo el tiempo, con frecuencia bajo la forma de comisiones subrepticias provenientes de los contratos con el gobierno. Esa corrupción tal vez sea la más frecuente en los países más pobres o es la que con más frecuencia se reporta. En el caso de los países más pobres, muchas veces los corruptores son extranjeros provenientes de países más ricos, tanto capitalistas como representantes de otros gobiernos. Sin embargo, el soborno descarado es un tema menor.

Un asunto mucho más fundamental es el grado en que el dinero compra acceso. Este tipo de corrupción es la dominante en las operaciones de los regímenes de los estados más ricos; precisamente aquellos con los mejores historiales en lo que toca a las libertades civiles. La política en un sistema multipartidista es un juego de muy costosa conducción y cada vez se vuelve más y más caro. La mayoría de los políticos y de los partidos políticos tienen necesidades financieras que van mucho más allá de lo que pueden sufragar las aportaciones relativamente pequeñas de sus

masas de simpatizantes. Todos sabemos lo que sucede como resultado. Los contribuyentes más acaudalados —individuos o grupos corporativos— ofrecen grandes sumas de dinero, a veces a muchos de los partidos contendientes a la vez. Y a cambio esperan una cierta cantidad de simpatía tácita para sus necesidades y el acceso explícito para sus cabilderos.

En teoría, los capitalistas operan por la vía del mercado y quieren que los gobiernos se mantengan fuera de las operaciones del mercado. En la práctica, como lo sabe cualquier capitalista, los gobiernos son cruciales para el éxito de sus mercados de muy diversas maneras: porque hacen posibles o imposibles los monopolios relativos, porque son compradores a una escala cuasimonopsonista de bienes costosos y porque manipulan las decisiones macroeconómicas, incluyendo desde luego los impuestos. No hay capitalista serio que se pueda permitir ignorar a los gobiernos, el propio y el de cualquier otro país en el que opere. Pero como los políticos deben darle prioridad a su ascenso al poder o a permanecer en el poder y tienen grandes necesidades financieras, no hay un solo capitalista serio que pueda ignorar esta obvia fuente de presión sobre los gobiernos, o perderá frente a la competencia o ante intereses hostiles. Por tanto, los capitalistas serios no ignoran a los gobiernos y ningún capitalista serio ignora el hecho de que los políticos tienen grandes necesidades financieras. En consecuencia, la corrupción es absolutamente normal e inextricable de la actual vida política de la economía-mundo capitalista.

Sin embargo, la corrupción no es simplemente ilegal; va contra las normas continuamente proclamadas de un gobierno honesto y de una burocracia neutral. Cuando a diario se viola una norma central, el único resultado posible es la propagación del desencanto. Y eso es lo que tenemos. El desencanto puede llevar a diferentes respuestas. Una de ellas es meter ahí a los nuestros. Otra es dar la batalla para limitar el daño de la corrupción. Una tercera es retirarse de la participación activa en la política. Cada una de estas respuestas tiene sus limitaciones. El problema con «meter ahí a los nuestros» consiste en que esto rara vez cambia el abismo entre la norma y la realidad. El problema de intentar poner un límite al daño radica en que es tan difícil de hacer —casi imposible— que con frecuencia no parece que valga la pena tomarse la molestia de intentarlo. Y esto lleva a más y más gente a optar por la tercera respuesta, la retirada, lo que permite al corrupto reinar sin molestias.

Otra posibilidad, sin embargo, está en redefinir lo que entendemos por democracia, ampliando la definición anterior e insistiendo en los resultados sustantivos, además del mero proceso electoral. Desde luego que durante los dos últimos siglos el proceso electoral ha conocido un desarrollo importante. Hemos llegado, en casi todos los estados, a una norma sobre el sufragio adulto universal. Se trata de un cambio estructural mayor si vemos en dónde estaba el mundo hace doscientos años. Y como ya lo señalamos, al sufragio adulto universal se le celebra como el advenimiento de la democracia. Si estudiamos la historia de la expansión del sufragio[5], vemos de inmediato que siempre fue el resultado de una lucha política. Y vemos también que la ampliación del sufragio tendió a ser una concesión de quienes estaban en el poder a los movimientos de quienes carecían del sufragio.

El debate principal entre quienes controlaban la maquinaria política cada vez que se discutía esa ampliación del sufragio fue siempre un debate entre los temerosos —que se hacían pasar por los más duros— y los sofisticados. Los temerosos eran los que sostenían que permitir un acceso más amplio al sufragio resultaría en cambios significativamente negativos en el control de la maquinaria del Estado, y colocaría el poder político en manos de personas que desmontarían el sistema social existente. Éste fue el tema de las «masas astrosas» que amenazaban con desplazar a las personas con peso social. Los sofisticados eran los que sostenían que, por el contrario, una vez que se les concediera el sufragio, las «clases peligrosas» se harían, por el solo hecho de su inclusión nominal en el proceso político, menos peligrosas, y que los temidos cambios políticos no se darían o resultarían menores.

El incremento de las concesiones defendido por los sofisticados acabó por ser ampliamente adoptado y resultó que los sofisticados estaban en lo cierto en cuanto a que ese sufragio ampliado no llevó al derrocamiento del sistema. Por el contrario, las concesiones dieron la impresión de acabar con las inclinaciones revolucionarias de la grey astrosa. Pero, claro, esto se debe en parte a que las concesiones fueron más allá del mero sufragio. El segundo conjunto de concesiones es el que llamamos genéricamente el del «Estado benefactor». Si definimos esto en términos generales como toda acción del Estado que apoye y haga posible el incremento en los niveles salariales, más cierta redistribución de las ganancias

a cargo del Estado, entonces sin duda hemos disfrutado hasta cierto punto del Estado benefactor durante más de un siglo y en casi todo el mundo, aunque es claro que en grados muy diferentes.

De hecho, podemos dividir los beneficios del Estado benefactor en tres categorías principales que responden a tres tipos fundamentales de demandas que la gente promedio ha hecho a los estados. Las categorías son salud, educación e ingresos vitalicios. Casi todas las personas desean prolongar la vida y la salud lo más posible, para ellas y para sus familias. Casi todas las personas desean educación para sí mismas y para sus hijos, sobre todo con el propósito de mejorar sus oportunidades de vida. Y casi todas las personas se preocupan por las irregularidades del ingreso real a lo largo de su vida y no sólo desean incrementar sus ingresos actuales, sino minimizar las fluctuaciones drásticas. Todas estas aspiraciones son razonables desde luego. Y se han visto regularmente reflejadas en sucesivos programas políticos.

De hecho, no ha sido poco lo que se ha obtenido en estos terrenos a lo largo de los pasados doscientos años. En el terreno de la salud, hemos tenido gobiernos dedicados a mejorar las condiciones sanitarias, la oferta de medicina preventiva —como la vacunación masiva—, el subsidio a hospitales y clínicas, la expansión de la educación médica y la oferta de diversos seguros médicos, así como de ciertos servicios gratuitos. En el terreno de la educación, si bien hace doscientos años casi nadie recibía una educación formal, hoy en día la educación primaria es asequible en todas partes, la educación secundaria se ha ampliado —si bien de manera irregular— y hasta la educación en el tercer nivel está al alcance de un número significativo de personas, cuando menos en los estados más ricos. En cuanto al ingreso garantizado de por vida, contamos con programas de seguro de desempleo, pensiones para la vejez y otros métodos para atenuar las fluctuaciones a lo largo de la vida. Por otra parte, comparados con los de salud y educación, los programas para garantizar un ingreso vitalicio están distribuidos con mayor irregularidad en todo el sistema-mundo.

Debemos ser cuidadosos sobre cómo evaluamos estos beneficios del Estado benefactor. Por un lado, constituyen una diferencia estructural notable en contraste con la situación de hace doscientos años, cuando casi todos estos programas y mecanismos eran desconocidos y políticamente

inconcebibles. Por otro, estos programas han beneficiado fundamentalmente a esa parte de la población del mundo a la que podríamos llamar los cuadros del sistema, o estratos medios. En un país del tercer mundo, apenas un cinco por ciento de la población ocupa esa categoría, mientras que en los estados más ricos, tal vez cuarenta o sesenta por ciento de la población está incluida.

Así las cosas, vista a través de los lentes de las estadísticas nacionales, resulta que en una minoría de estados la mayoría de la población hoy está mejor que sus ancestros hace doscientos años. Al mismo tiempo, la polarización social del sistema-mundo ha seguido adelante, no sólo entre los países, sino en el interior de los países. Más aún, esta polarización no es sólo relativa, sino que para una parte de la población del mundo —difícil de medir pero no tan difícil de observar— la polarización es absoluta.

Y además, aunque los efectos redistributivos del Estado benefactor han sido bastante peores de lo que estamos dispuestos a creer o de lo que nos dicen todo el tiempo los propagandistas del sistema-mundo, también es verdad que son considerables los costos de la redistribución lograda, y eso se refleja en las tasas tributarias relativamente elevadas de los países más ricos. Los que pagan impuestos se quejan sin cesar de que son excesivos. Pero es verdad que la tasa fiscal es bastante más elevada hoy que hace cincuenta, cien, doscientos años, tanto para los estratos altos y medios de la población del mundo como para las empresas capitalistas.

A decir verdad, los capitalistas tienen ventajas en esta redistribución, toda vez que ella incrementa la demanda real. Pero no es del todo seguro que la demanda real ampliada sea mayor que el mordisco fiscal, medido en el largo plazo. Y esto es verdad por una sencilla razón. Políticamente, la demanda popular en favor de la democratización se ha traducido en una curva ascendente constante en la demanda de redistribución, expandiéndose no sólo hacia arriba dentro de los países, sino también hacia el exterior a cada vez más países, y por tanto hacia arriba dentro del sistema-mundo como un todo.

Ahora bien, este tipo de democratización es menos popular con los capitalistas en general que las libertades civiles; y la lucha por limitar la redistribución, por revertir el patrón y reducir la tasa hasta donde se pueda, es el pan de cada día de los programas políticos conservadores. No

tengo duda de que las fuerzas conservadoras obtienen repetidamente victorias que les permiten frenar el aumento o incluso reducir los niveles de redistribución. Pero si se observa esto a lo largo de unos doscientos años, me queda claro que los impuestos han seguido una línea ascendente. Cada descenso ha sido pequeño comparado con el aumento siguiente. La ofensiva neoliberal de la década de los ochenta —thatcherismo-reaganismo— y la retórica de la globalización de la década de los noventa han sido un esfuerzo por reducir ese aumento. Algo ha logrado este esfuerzo, pero bastante menos de lo que esperaban quienes lo proponen, y la reacción política ya se ha dado en todo el mundo.

Permítaseme ahora plantear el tercer conjunto de quejas, el de la insuficiente inclusividad de la ciudadanía. El término «ciudadano» que conocemos es el que la Revolución francesa incorporó en el vocabulario político del mundo. El concepto servía para simbolizar la negativa a un sistema de órdenes en el que la nobleza y los plebeyos tenían un rango diferente y diferentes derechos políticos. Su objetivo era la inclusión. Los plebeyos, así como la nobleza, serían incluidos en el proceso político. Todas las personas, esto es, todos los ciudadanos, eran iguales. Todos los ciudadanos tenían derechos.

El problema de lo que se incluirá en los «derechos» de los ciudadanos aparece de inmediato. Las «contrarrevoluciones» derrotaron diversos esfuerzos por ampliar de un tajo estos derechos. Pero a lo largo de los pasados doscientos años ha habido una lenta ampliación, que se ha acelerado particularmente en los últimos cincuenta años. Un elemento fue la extensión del sufragio, que se amplió de los propietarios a los no propietarios, de las personas de más edad a las más jóvenes, de los hombres a las mujeres, del núcleo de un grupo étnico a las llamadas minorías. Un segundo frente ha sido el esfuerzo por poner fin a las discriminaciones formales, eliminándolas de las prácticas estatales y prohibiéndolas en la práctica privada. Hoy en día contamos con una larga lista de fuentes de discriminación que se han vuelto socialmente ilegítimas: clase, raza, etnia, «indigenidad», género, edad, sexualidad, discapacidades. Y esta lista aumenta constantemente.

Hay que señalar un último nivel de queja sobre la democracia. Se trata de la queja de que estamos limitados teóricamente a quejarnos —y para hacer algo al respecto— sobre la cantidad de democracia que hay en los

países de los que somos ciudadanos. Siempre ha habido personas solidarias con los movimientos en otros países en favor de la justicia social o de los derechos ciudadanos, o en favor de la liberación nacional. Ha habido individuos cosmopolitas que se han ido a otros países para participar en sus luchas, incluidas sus revoluciones. Pero los estados se han visto limitados y se han limitado a sí mismos para no meterse en las luchas de otros estados sobre el principio del reconocimiento recíproco de la soberanía.

En el siglo XIX, el reconocimiento recíproco de la soberanía se acordó únicamente a los estados que se consideraron parte del sistema interestatal, los cuales fueron definidos como estados «civilizados». Las zonas del globo a las que no se consideró como «civilizadas» quedaron sujetas al derecho autoproclamado de los estados «civilizados» para empeñarse en alguna «misión civilizadora», que incluía la conquista, la administración y la transformación obligada de ciertas costumbres. En el mediodía del imperialismo, al final del siglo XIX, el término «imperialismo» era una palabra honrosa, cuando menos en los países en los que era el fundamento de sus políticas.

La actitud hacia la legitimidad del imperialismo cambió después de la Segunda Guerra Mundial. De pronto se convirtió en una palabra negativa. Después de 1945, ingresamos a la era de los movimientos de liberación nacional, que pasó a triunfar más o menos en todas partes en su objetivo principal: la soberanía local para sus estados. Sin embargo, tan pronto sucedió esto, surgió un movimiento nuevo, sobre todo en el mundo occidental, en favor de los «derechos humanos», que se definieron como los diversos tipos de derechos democráticos de los que hemos estado hablando, de las libertades civiles a los derechos de los ciudadanos.

Las organizaciones fundadas fuera de los países acusados trataron de hacer presión política directa sobre los gobiernos de los estados definidos como desprovistos de suficientes derechos humanos e indirectamente por vía de los gobiernos de los estados en los que se localizaban las organizaciones de estos derechos humanos. La presión podía asumir muchas formas: publicidad, boicots y por último «el derecho a intervenir». Las recientes actividades de los estados de la OTAN en los Balcanes han sido llevadas a cabo bajo la rúbrica de los «derechos humanos» y el «derecho a intervenir».

¿En dónde nos encontramos en este discurso sobre la democracia? ¿Se trata de una realidad, de un espejismo, de algo intermedio? ¿Es realizable pero aún no se realiza? Los apologistas del avance gradual afirman que es mucho lo que se ha logrado. Los voceros de los múltiples grupos que han cobrado existencia para luchar de muchos modos por una mayor democracia sostienen casi todos que el objetivo de la igualdad de derechos en ningún lugar está cerca de cumplirse. Yo creo que si hemos de hablar de esas evaluaciones disonantes y a la luz de las realidades históricas que he resumido, debemos revisar el terreno por una segunda vez, en esta ocasión con una actitud un poco más analítica, dividiendo nuestra evaluación del progreso de la democracia en tres categorías: la democracia como retórica, la democracia como práctica y la democracia como posibilidad.

La democracia como retórica

¿Por qué el término «democracia» pasó de ser la expresión de un anhelo revolucionario a la de una obviedad universal? Originalmente, en la filosofía política de Occidente, desde los griegos hasta el siglo XVIII, el significado de la democracia siempre se tomó de sus raíces griegas: el gobierno del pueblo, esto es, el gobierno del pueblo en contraposición no sólo al gobierno de una sola persona, sino más aún al gobierno de las *mejores* personas, la aristocracia. Así que la democracia fue antes que nada un concepto cuantitativo. Implicaba el llamado en favor de la igualdad en una situación básicamente desigual, toda vez que si existían personas que eran «mejores», entonces debían existir personas «menos buenas»: ignorantes, astrosas, vulgares, pobres.

En realidad no importa quiénes son las mejores personas. Se las ha definido en términos de sangre/descendencia/cualidades formales. Se las ha definido en términos de riqueza/propiedad/papel de mando económico. Se las ha definido en términos de educación/ inteligencia/habilidades complejas. Y todas estas formas de clasificar a los mejores siempre han ido acompañadas por el supuesto de que las costumbres/el estilo de vida/el ser «civilizado» es característico de las mejores personas. El elemento crucial siempre ha estado en distinguir entre dos grupos: aquellos que se definen por tener la capacidad para participar en el proceso de

las decisiones colectivas y aquellos que se dice que no cuentan con esa capacidad. La democracia como idea, como movimiento, debía rechazar en su propósito inicial tal distinción como base de la organización de la vida política.

Sobre este tema en realidad nunca se dio un debate importante; no lo podía haber sino hasta el momento en que el concepto de «ciudadanía» se volviera moneda corriente en el discurso político ordinario. Y este cambio cultural es el gran legado retórico de la Revolución francesa. Hoy todos somos ciudadanos.

¿O no lo somos? La discusión básica sobre las implicaciones de la ciudadanía tuvo lugar en dos momentos sucesivos. Al comienzo del siglo XIX, adquirió la forma de un debate nacional interno en Gran Bretaña, Francia, Estados Unidos y unos cuantos países más, centrado en el tema del sufragio[6]. La alternativa básica fue entre el sufragio de los propietarios —lo que los franceses llamaron *suffrage censitaire*— y el sufragio universal. Sabemos que más adelante, en estos y en otros países, ganó el sufragio universal; más aún, lo que se incluía en el término «universal» fue expandiéndose constantemente.

Pero una vez que se aceptó el principio del sufragio universal —aunque no se implementara a cabalidad— el debate cambió de lugar. Al ampliarse el sufragio en los países de Occidente —y al difundirse otros elementos de las libertades civiles en estos mismos países—, el término «ciudadano» se hizo más legítimo en estos países y se empleó para realizar su intención incluyente. Sin embargo, el concepto de ciudadano excluye en la misma medida que incluye. Pues si hay ciudadano ello implica necesariamente que hay no ciudadano. Si las clases peligrosas ya no son peligrosas, si las clases obreras no civilizadas se aceptan ahora como ciudadanos, entonces la línea retórica entre lo civilizado y lo no civilizado se traslada para ser la demarcación entre los países civilizados y los no civilizados. Esto se convirtió entonces en la principal justificación retórica del gobierno imperial y el fundamento retórico para demandar y obtener la participación de la clase obrera en las glorias de la misión civilizadora.

En este punto, «democracia» dejó de emplearse como un término para expresar las demandas de los estratos bajos en una lucha de clases nacional y en cambio se empleó como el término que justificaba las políticas

de las fuerzas dominantes en una lucha mundial entre los llamados civilizados y los no civilizados, entre Occidente y los demás. Así las cosas, debido a que la resonancia del concepto de democracia había cambiado, los mismos grupos que no se habían atrevido a usar la palabra en la primera mitad del siglo XIX, la adoptaron al final del siglo y ya la usaban como su lema para la segunda mitad del siglo XX. En este punto, el concepto de democracia se convirtió primordialmente en símbolo, consecuencia, prueba de civilización. El Occidente es democrático; los demás no lo son. Las potencias hegemónicas en la economía-mundo se autoproclaman por tanto como los líderes morales. Su hegemonía es la base del progreso en todo el mundo. Ofrecen democracia como si fuera el Santo Grial. Encarnan por tanto la virtud.

La democracia como realización

La nueva retórica no habría funcionado de no haber habido ciertos fundamentos empíricos en estos reclamos. ¿Cuáles eran? Para entender esto debemos pensar en la diferencia fundamental entre un sistema capitalista y uno precapitalista en términos de estratificación social. En una estructura precapitalista, el estrato superior tenía el poder porque controlaba los medios de la violencia. Reclamaba por tanto una parte desproporcionada de la riqueza. Quienes se hacían de riqueza por otra vía distinta de la apropiación militar —digamos, por la vía del mercado— no eran definidos como parte del estrato superior y por tanto vivían en el miedo eterno a la confiscación. Procuraron evitar la suerte comprando su entrada a la aristocracia, lo que tomó su tiempo, en ocasiones hasta cuatro generaciones.

La economía-mundo capitalista está tan profundamente estratificada como los sistemas precapitalistas, pero las relaciones de los estratos son diferentes. El estrato superior mantiene su rango no debido a sus antiguas proezas militares, sino a sus antiguas proezas económicas. Quienes no están en lo alto pero tienen habilidades, los que llamamos los cuadros o estratos medios del sistema, no viven con temor a la confiscación. Por el contrario, viven solicitados y consentidos constantemente por los estratos superiores, quienes necesitan de su asistencia para mantener el equi-

librio político de todo el sistema-mundo, es decir, para tener bajo control a las clases peligrosas.

La extensión del sufragio, las prestaciones del Estado benefactor, el reconocimiento de las identidades particularistas: todo esto forma parte del programa para tranquilizar a estos cuadros, para asegurar su lealtad al sistema en general y sobre todo para obtener su ayuda para mantener en su lugar a la mayoría de la población del mundo. Pensemos el sistema-mundo precapitalista como un sistema social tripartito dividido (simbólicamente) en uno por ciento en lo alto, diecinueve por ciento que son cuadros y ochenta por ciento en la base. Añadamos entonces el elemento espacial al que ya nos hemos referido. Dentro de los límites del sistema singular que es la economía-mundo capitalista, ese diecinueve por ciento no está repartido de manera pareja entre todas las unidades políticas, sino que más bien se concentra en unas cuantas de ellas.

Si aceptamos estos dos supuestos —un sistema de estratificación tripartita, con protuberancias geográficas— entonces parece obvio que la consigna de la «democracia» ha tenido un enorme significado para el diecinueve por ciento, toda vez que implica una mejoría real en su situación política, económica y social. Pero también podemos ver que ha tenido muy poco significado para el ochenta por ciento, pues ha recibido muy pocos de los supuestos beneficios, ya sean políticos, económicos o sociales. Y el hecho de que un pequeño grupo de países tenga más riquezas y un Estado más liberal y sistemas multipartidistas que funcionan más o menos bien —en resumen: el hecho de que unos cuantos países sean civilizados— no es la causa, sino precisamente la consecuencia de las profundas desigualdades en la totalidad del sistema-mundo. Y por eso la retórica suena bien en algunas partes del sistema-mundo y en otras —en la mayor parte de ellas— parece tan vacía.

Así pues, ¿democracia sin realizar? Desde luego. No hace falta siquiera demostrar —lo que se puede hacer— que la democracia, como quiera que se le defina, está limitada y coja hasta en los llamados países liberales. Baste con señalar que no está funcionando de manera significativa en la mayor parte del mundo. Cuando los dirigentes de Occidente predican las virtudes de la democracia a un Estado del tercer mundo —y lo hacen con mucha frecuencia— se muestran deliberadamente ciegos a las realidades del sistema-mundo, o son cínicos, o están afirmando la superioridad

moral de sus países. No estoy ni defendiendo ni justificando las dictaduras del mundo. La represión en ningún lugar es una virtud, para no hablar de los asesinatos masivos. Lo digo sólo para señalar que estos fenómenos no son ni accidentales, ni resultado del hecho de que ciertos países tienen culturas incivilizadas, como tampoco son resultado de la insuficiente apertura de esos países a los flujos de capital. Dos terceras partes de la población del mundo carecen de estados liberales debido a que la estructura de la economía-mundo capitalista les hace imposible contar con tales regímenes políticos.

LA DEMOCRACIA COMO POSIBILIDAD

Si en mi opinión la democracia se encuentra tan lejos de la realidad en nuestro mundo contemporáneo, ¿es realizable? Existen dos respuestas posibles: «Sí, por medio de incrementos graduales», y «No». Hay muchos que dicen «Sí, por medio de incrementos graduales». La idea es que los beneficios acordados al 19 por ciento podrían acordarse después al veintiún por ciento y luego al veinticinco y luego y luego... Lo que se necesita, dice esta gente, es una mayor presión organizada: por medio de los movimientos sociales, de las Organizaciones No Gubernamentales (ONG), de los intelectuales ilustrados o de la reforma cultural de los pueblos no civilizados.

El principal argumento que tienen de su lado tales pronosticadores es que así es como han funcionado las cosas en los últimos doscientos años, en los que las concesiones, lo que podríamos llamar democratización, han sido obtenidas por medio de la lucha, han sido ganadas por medio de incrementos graduales. Lo que este pronóstico deja fuera es el impacto acumulativo de esos incrementos en el funcionamiento del sistema. La razón básica de las concesiones hechas por las personas privilegiadas a las exigencias en favor de la democratización es la de aplacar la ira, la de incorporar a los rebeldes, pero siempre con el fin de salvar la estructura básica del sistema. Esta estrategia encarna el principio de Lampedusa, según el cual «todo debe cambiar para que nada cambie».

El principio de Lampedusa es sumamente eficaz, hasta cierto punto. Los reclamos por una mayor democratización, por una mayor redistribu-

ción del pastel político, económico y social, lejos de haberse agotado, son interminables, aun cuando sólo se den por la vía de incrementos graduales. Y la democratización de los últimos doscientos años, aun cuando sólo haya beneficiado a mi hipotético diecinueve por ciento de la población del mundo, le ha costado al uno por ciento y ha consumido una buena parte del pastel. Si ese diecinueve se convirtiera en el veintinueve por ciento, por no hablar de llegar al ochenta y nueve por ciento, no quedaría nada para los privilegiados. Muy concretamente, no se podría tener la incesante acumulación de capital, que después de todo es la *raison d'être* de la economía-mundo capitalista. De manera que hay que poner un alto al proceso de democratización, y esto es difícil políticamente, o bien hay que mudarse a otro tipo de sistema con el fin de mantener las realidades jerárquicas no igualitarias.

Creo que en la actualidad nos estamos desplazando hacia este tipo de transformación. No repetiré aquí mi análisis detallado de todos los factores que han conducido a lo que para mí es la crisis estructural del sistema-mundo capitalista. La democratización como proceso es sólo uno de los factores que han llevado al sistema a su estado caótico actual y a su inminente bifurcación. Lo que yo veo, como resultado, es una intensa lucha política durante los siguientes veinticinco a cincuenta años en torno a la estructura que ha de suceder a la economía-mundo capitalista. En mi opinión se trata de una lucha entre quienes quieren que sea básicamente un sistema democrático y quienes no quieren eso. De ahí que en cierto modo no me haga feliz la sugerencia que hacen algunos según la cual la democracia acaso sea «un proyecto en esencia interminable». Tal formulación evoca la imagen de la condición trágica de la humanidad, de sus imperfecciones, de su eterna improbabilidad. Y desde luego, ¿quién puede discutir en contra de tal imaginería? Pero la formulación deja fuera la posibilidad de que existan momentos de elección histórica que pueden significar la gran diferencia. Las eras de transición de un sistema social histórico a otro son precisamente esos momentos de elección histórica.

Aun cuando nunca podamos contar con un sistema perfectamente democrático, sí creo que es posible tener un sistema en buena medida democrático. No creo que eso sea lo que ahora tenemos. Pero lo podríamos tener. De ahí que sea importante volver al pizarrón y decir de qué se

trata la lucha. No se trata de las libertades civiles, aunque desde luego que una sociedad democrática contaría con las libertades civiles como para entibiarle las entretelas del corazón a John Stuart Mill. Y debe tenerlas. No se trata de sistemas multipartidistas, una técnica de elección democrática a gran escala que es sólo una de las muchas posibles, y que no se emplea mucho en ningún campo de batalla actual más que en los periodos electorales nacionales y subnacionales.

La democracia, hay que decirlo, tiene que ver con la igualdad, que es lo opuesto al racismo, el sentimiento dominante de la vida política en la economía-mundo capitalista. Sin igualdad en todos los campos de la vida social, no hay igualdad posible en ninguno de esos campos en particular, tan sólo su espejismo. La libertad no existe en donde la igualdad se encuentra ausente, toda vez que los poderosos siempre tenderán a prevalecer en un sistema no igualitario. Por eso son endémicas a nuestro sistema las quejas relativas a la corrupción. Por eso hay quejas sobre el irregular cumplimiento de la ciudadanía. Por eso hay cinismo, desencanto, indiferencia. Un sistema igualitario podría ser relativamente despolitizado pero no sería cínico. El desencanto es para el poder la defensa psicológica de la debilidad.

Pedir un sistema que combine una igualdad relativa con una política relativamente democrática plantea la pregunta, ¿es posible? El principal argumento en contra de su posibilidad es que se le desconoce históricamente. Me parece un argumento flojo. Bien visto, las sociedades humanas han existido durante un breve periodo de tiempo. No podemos empezar a descartar futuras posibilidades sobre la base de nuestro breve pasado histórico. En cualquier caso, la única conclusión que podemos obtener del pesimismo consiste en rendir el alma. El segundo gran argumento contra la igualdad es el lamentable espectáculo de los regímenes leninistas. Aunque claro que estos regímenes no fueron igualitarios en ningún momento, si bien en sus inicios tuvieron una retórica igualitaria y tal vez hasta cierto punto creyeran en ella. Pero su praxis fue profundamente inequitativa, una mera variante de otros regímenes en las zonas periféricas y semiperiféricas de la economía-mundo capitalista. La experiencia de estos países no nos dice absolutamente nada sobre las posibilidades de un sistema social igualitario.

El problema fundamental es que hoy, en este punto en la historia de la evolución de la economía-mundo capitalista, obtener incrementos graduales no es una verdadera opción. Me parece que hemos llegado a sus límites en el marco de nuestro actual sistema social histórico. El sistema está en crisis y cambiará inevitablemente. Pero no necesariamente cambiará para bien. Ésta es la disyuntiva política y moral de esta era de transición. No creo que exista razón alguna para asumir la inevitabilidad del progreso, del progreso político o moral. Sin embargo, sí creo en la teoría del progreso posible.

¿Qué es lo que necesitamos hacer entonces? Primero que nada, necesitamos tener claro dónde nos encontramos y tener claro el hecho de que tenemos opciones, porque el sistema se está bifurcando y por tanto llegando a su fin. Segundo, tenemos que discutir entre nosotros —el «nosotros» corresponde a quienes desearíamos que el sistema sucesor sea igualitario— cuáles tácticas políticas nos podrían ofrecer la posibilidad de crear tal sistema y cómo se pueden construir las alianzas que son necesarias para lograrlo. Y tercero, debemos eludir el canto de las sirenas de aquellos que estarían dispuestos a crear un sistema nuevo pero aún jerárquico e inequitativo bajo la égida de algo progresista. Nada de esto es sencillo. Y no existe la seguridad de triunfar. De lo que podemos estar seguros es que los privilegiados pretenden seguir siéndolo de una u otra forma y que lucharán feroz e inteligentemente para lograrlo.

De modo que ¿democracia? A propósito del tema me siento como Mahatma Gandhi cuando le preguntaron qué pensaba sobre la civilización occidental. Dijo: «Creo que sería una buena idea».

NOTAS

1. Véase la discusión de «democracia» como palabra talismán para animar a la izquierda revolucionaria en James Billington, *Fire in the Minds of Men*, Basic Books, Nueva York, 1980, pp. 244-46. Billington describe la evolución de tal lenguaje revolucionario de «democracia» a «comunismo» en la etapa que va de 1789 a 1848.

2. La mayoría de estos grupos fueron efímeros y pequeños, pero véanse los nombres que eligieron: Democratic Friends of All Nations (Amigos Democráticos de Todas

las Naciones), Fraternal Democrats (Demócratas Fraternales), Association Démocratique (Asociación Democrática), Comité Central Démocratique Européen (Comité Central Democrático Europeo). Véanse también los nombres de las publicaciones: *Democratisches Taschenbuch für das Deutsche Volk (Libro democrático para el pueblo alemán)*; y *Le débat social, organe de la démocratie (El debate social, órgano de la democracia)*. En Inglaterra, cuando en 1873 se separó un grupo de la Working Men's Association (Asociación de los Obreros) porque esta última era muy pacífica, se hicieron llamar la Democratic Association (Asociación Democrática). Véase A. Müller Lehning, *The International Association, 1855-1859: A Contribution to the Preliminary History of the First International*, E. J. Brill, Leiden, 1938, vol. 4, 11-18. Todavía en 1872, Fustel de Coulanges, cuyas opiniones políticas eran conservadoras aunque republicanas, narraba los orígenes del Segundo Imperio así: «Si los republicanos que acababan de quitar a Louis-Philippe [de su trono] no hubieran sido ingenuamente demócratas también y no hubieran instituido el sufragio universal, es muy probable que la República hubiera seguido existiendo en Francia durante estos últimos veinticuatro años» (F. de Coulanges, «Considérations sur la France», en François Hartog (comp.), *Le xixème siècle et l'histoire: le cas Fustel de Coulanges*, Presses Universitaires de France, París, 1988, p. 238).

3. Véase Lehning, *The International Association*, cit. pp. 24-25, y apéndice 10, pp. 90-96.

4. Ésta es sólo una parte de la historia relativa a Jörg Haider. Véase el capítulo IV.

5. Véase, por ejemplo, la obra de Stein Rokkan, incluyendo el artículo sobre la extensión del sufragio, «Electoral Systems», *Citizens, Elections, Parties: Approaches to the Comparative Study of the Processes of Development*, Universitetsforlaget, Oslo, 1979, pp. 147-68.

6. Véase lo que dice Stuart Woolf sobre la distinción entre nación y pueblo en el pensamiento ilustrado tal y como modeló el pensamiento de la era napoleónica: «La 'nación' se entendía de un modo restrictivo, como los 'educados' o, de modo más amplio, las élites gobernantes [...]. Los escritores de la Ilustración siempre establecieron distinciones muy claras entre los educados, a quienes se dirigía su mensaje, y 'la parte de la nación más numerosa y útil'. El 'pueblo', por definición no depravado pero fácil de influir, necesitaba una educación moral, técnica (y física) adecuada para su estatus, la que lo equipaba mejor para la vida del jornalero» (S. Woolf, «French Civilization and Ethnicity in the Napoleonic Empire», *Past and Present*, n. 124, agosto de 1989, p. 106).

VIII. LOS INTELECTUALES: LA NEUTRALIDAD VALORATIVA EN CUESTIÓN

En mi más reciente libro, *The End of the World As We Know It: Social Science for the Twenty-First Century*[1], sostengo que el sistema-mundo moderno se acerca a su fin y que ha ingresado a una etapa de transición hacia un nuevo sistema histórico cuyos contornos no conocemos, ni podemos conocer por adelantado, pero cuya estructura sí podemos contribuir a conformar. El mundo que «conocemos» (en el sentido de *cognoscere*) es el de la economía-mundo capitalista y está tocado por fallas estructurales que ya no tiene manera de controlar.

Aquí sólo puedo ofrecer una síntesis apretada sobre el origen de tales fallas y sobre la forma en que operan. Son tres. La primera es consecuencia de la desruralización del mundo, la cual va muy avanzada y en buena medida estará concluida en los siguientes veinticinco años. Se trata de un proceso que incrementa inexorablemente el costo del trabajo como porcentaje del total del valor creado. La segunda es consecuencia en gran medida de la externalización de los costos, lo que ha llevado a un agotamiento ecológico. Esto está subiendo el costo de los gastos como porcentaje del total del valor creado. Y la tercera es consecuencia de la democratización del mundo, que ha llevado a exigencias cada vez mayores de gasto público en educación, salud y garantías de un ingreso vitalicio, que están empujando los costos de los impuestos como porcentaje del valor del total creado.

La combinación de las tres está creando una presión estructural masiva de largo alcance sobre las utilidades provenientes de la producción, y está en proceso de convertir al sistema capitalista en algo que ya no es rentable para los capitalistas. No voy a discutir el asunto aquí, pues ya lo he hecho en otro lugar[2]. Para los fines de los asuntos que quiero discutir aquí, asumiré esta combinación como dada.

Como parte de la crisis estructural de la economía-mundo capitalista, también estamos viendo el final del modo en que hemos «sabido» el mundo (en el sentido de *scire*), es decir, el final de la utilidad de los actuales marcos de nuestro sistema de saber. En particular, el concepto de que el conocimiento científico y el conocimiento filosófico/humanista son formas radicalmente distintas de conocer el mundo —una teoría que en ocasiones llamamos de «las dos culturas» —no sólo está resultando insuficiente para la tarea de ofrecer una explicación de la transición social absoluta que estamos viviendo, sino que en sí mismo es un gran obstáculo para enfrentar esta crisis con inteligencia. Debemos recordar que la teoría de «las dos culturas» en realidad sólo tiene dos siglos de antigüedad y que no se había dado en ningún otro sistema histórico.

El concepto se inventó como parte del marco ideológico del sistema-mundo moderno y acaso esté pasando a mejor vida en coincidencia con la desaparición de este sistema. Pues la transición de un sistema histórico a otro, producto de una bifurcación en nuestra trayectoria, es necesariamente incierta y adquiere la forma de un torbellino caótico que destruye lo que es familiar, exagera las fuerzas en todas direcciones y desde luego nos confunde a todos en el proceso[3]. Por tanto es apropiado preguntar cuál es el papel de los intelectuales, o cuál podría o debería ser en medio de las rápidas e inciertas pero muy relevantes transformaciones de nuestro mundo que estamos viviendo.

Siempre hemos sabido que el ejercicio del conocimiento social supone no sólo asuntos de índole intelectual, sino también de índole moral y política. Sin embargo, en el mundo moderno ha habido amplias discusiones sobre la forma en la que estos diferentes asuntos se relacionan. En los últimos dos siglos, el debate se ha centrado en particular alrededor de si se pueden o se deben separar radicalmente unos de otros los asuntos intelectuales, morales y políticos. Las pasiones se exaltan en este debate.

Bastante menor fue ese debate en las múltiples culturas que precedieron a la construcción del sistema-mundo moderno. Siempre se aceptó que los tres asuntos —intelectuales, morales, políticos— eran inseparables y que, para el caso, en donde parecieran estar en conflicto, las consideraciones morales debían ir primero y determinar los resultados. La teoría de que hay que mantener separados estos asuntos, al igual que la teoría de las dos culturas, es una invención del sistema-mundo moderno.

Ciertamente, las dos teorías se vinculan de manera lógica. En el mundo moderno, los que se hacen llamar científicos afirman que la ciencia es el único dominio que va en pos de la verdad, y la filosofía, la literatura y las humanidades las han relegado a desempeñar cierto papel en el dominio de la búsqueda del bien y de lo bello. En conjunto, ambos lados han aceptado esta distinción de los objetivos epistémicos. De hecho, este conjunto de creencias se cita regularmente como uno de los grandes logros de la modernidad, uno de sus sellos distintivos.

Se verá cuán diferente es este concepto de las anteriores visiones del mundo si se mira a la Grecia antigua. Los pensadores occidentales modernos afirman con frecuencia que la cultura griega es su fuente intelectual y que en todo caso su metafísica es muy similar en virtud de la centralidad del «racionalismo» en el pensamiento griego. De todas las civilizaciones premodernas, se sostiene que la de la antigua Grecia es la que más cerca se encuentra del mundo occidental moderno. Sin embargo, ¿cuál es el gran momento simbólico en la historia de la cultura griega que se relaciona con este asunto de la separación entre la búsqueda de la verdad y la búsqueda del bien? Es el de Sócrates al beber la cicuta acusado de corromper a la juventud ateniense. No sólo se le pide que beba la cicuta, sino que Sócrates lo hace sin oponer resistencia, reconociendo en cierto sentido la legitimidad del reclamo. En el itinerario cultural de Occidente, se puede considerar que la Inquisición continuó la visión del mundo que llevó al juicio ateniense de Sócrates. Los intelectuales fueron uno de los blancos predilectos de la Inquisición.

De hecho, en el mundo moderno, a pesar de la «modernidad», a los intelectuales con frecuencia se les pide que beban la cicuta; se les sigue quemando en la hoguera. Pero hoy las víctimas de semejante represión ya no la aceptan como algo legítimo, como tampoco lo es, muy probablemente, para la mayoría de las personas. El tema de la tolerancia intelectual es muy fuerte en el imaginario del mundo moderno. Los intelectuales han tratado de usar esta validación teórica de la tolerancia para crearse un cierto espacio. Pero en este imaginario hay mucha hipocresía, toda vez que la práctica actual está muy alejada de la teoría. De hecho, los intelectuales han vivido bajo la constante presión de quienes están en el poder.

En los últimos quinientos años, y en particular en los pasados ciento cincuenta, los intelectuales han luchado contra la represión de su expresión

individual de dos maneras; dos formas muy diferentes, que reflejan dos posturas políticas muy distintas.

La principal modalidad argumental en las ciencias sociales ha sido la que alega la hipotética distinción entre la ciencia —el ámbito de la verdad— y la política —el ámbito de los valores. Hoy la mayoría de los científicos sociales sostienen que sólo se expresan como estudiosos en el ámbito científico y que dejan para la plaza pública toda discusión sobre los valores y sobre las conclusiones que haya que sacar de la imagen de la realidad que trazan los científicos sociales. Ellos dicen abogar por una «neutralidad valorativa», la cual, sostienen, representa la única postura apropiada para los intelectuales en general y, en particular, para los científicos sociales empíricos. Se dice que tal neutralidad justifica la misma tolerancia social y política hacia las ciencias sociales que los intelectuales exigen a cambio.

La definición exacta de la neutralidad valorativa es tema de intenso debate, pero la idea fundamental es que la tarea de reunir datos e interpretar su significado debe realizarse sin importar que los resultados validen o contradigan los valores del investigador, de la comunidad o del Estado. Que una descripción sea correcta o cierta no debe tener conexión alguna con si lo que describe es deseable o no lo es; en otras palabras, se afirma que *lo que es* y *lo que debiera ser* son muy diferentes. Un argumento más que de aquí se desprende es que por tanto es un deber *moral* del estudioso presentar con honestidad al público los resultados de su investigación, cualesquiera que sean las implicaciones que puedan tener para los asuntos públicos. Y por consiguiente, la marca liberal de una sociedad está en que no impida que el intelectual, el estudioso o el científico den a conocer los resultados que para otros podrán parecer inquietantes debido a sus implicaciones morales o políticas.

Una de las formulaciones más influyentes de esta perspectiva básica dentro de las ciencias sociales, y que se cita regularmente, proviene de Max Weber en su discusión sobre la «ausencia de valoraciones» y la «objetividad»:

> Se puede afirmar sin sombra de duda que en cuanto se busca derivar directivas concretas a partir de evaluaciones políticas (particularmente económicas y sociopolíticas) prácticas, 1] los medios indispensables, 2] las reper-

cusiones inevitables y 3] la competencia así condicionada de numerosas posibles evaluaciones en sus consecuencias *prácticas* son todo lo que una disciplina *empírica* puede demostrar con los medios a su disposición. Las disciplinas filosóficas pueden ir más allá y desnudar el significado de las evaluaciones, es decir, su estructura significativa y sus consecuencias significativas últimas [...] las ciencias sociales, que son estrictamente ciencias empíricas, son las que menos pueden presumir de salvar la dificultad de hacer una elección, y por tanto no deberían crear la impresión de que lo pueden hacer[4].

Obsérvese el lenguaje que usa Weber: las ciencias sociales no superan la dificultad de tomar una elección. Él mismo parece consciente de lo lamentable que resulta para el científico tan ascética autonegación. En su famosa charla a los estudiantes muniquenses justo al final de la Primera Guerra Mundial, en la que Weber habló de la ciencia «como vocación», nos recuerda que Tolstói señalaba: «La ciencia no tiene sentido porque no responde a nuestra pregunta, la única que es importante para nosotros: '¿qué debemos hacer y cómo hemos de orientar nuestras vidas?'» Weber reconoce esto: «Es indiscutible que la ciencia no nos da una respuesta a esa pregunta». Pero, ¿cuál es entonces su conclusión?

> El destino en nuestros tiempos se caracteriza por la racionalización y la intelectualización y, sobre todo, por el «desencanto del mundo».
>
> [...] A la persona que no puede soportar el destino de nuestros tiempos como un hombre, habría que decirle: puede regresar silenciosamente, sin el habitual despliegue de publicidad de los renegados, sino sencilla y simplemente. Los brazos de las viejas Iglesias están amplia y compasivamente abiertos para él.
>
> [...] La integridad [intelectual], sin embargo, nos exige decir que para los muchos que hoy en día esperan nuevos profetas y salvadores, la situación es la misma que resuena en la bella canción del guardia endomita del periodo del exilio, incluida entre las profecías de Isaías: «Me dan voces de Seir: Guarda, ¿qué de la noche? Guarda, ¿qué de la noche? El guarda respondió: La mañana viene, y después la noche; preguntad si queréis, preguntad; volved, venid».
>
> El pueblo al que se le decía esto habría preguntado y esperado por más de dos milenios; nos conmueve darnos cuenta de su destino. De esto queremos

sacar la lección de que nada se gana con sólo anhelar y esperar, y que debemos actuar de manera diferente[5].

Se trata de un escrito sobrio, incluso pesimista, pero Weber insiste en apegarse a su visión de un mundo «desencantado» de cara a todas las adversidades y en mantener muy en alto el ideal de la ciencia objetiva.

Desde luego, lo que dijo Weber, si se mira de cerca, muestra la complejidad de esta postura, no sólo de su postura personal, sino de la postura en general. Como señala Runciman:

> No obstante su posterior defensa de las ciencias sociales libres de valores, Weber continuó empleando su influencia siempre que pudo en asuntos de política social [...]. Pero esto no es falta de coherencia [...] toda vez que [...] escribió en el editorial de 1904 que la objetividad de la ciencia y la falta de convicciones personales son asuntos muy diferentes[6].

Aun así, cualesquiera que sean las complejidades de la propia argumentación de Weber, su postura básica al final aparece claramente:

> *Enjuiciar* la *validez* de tales valores es asunto de la *fe*, y, junto a ella, quizá tarea de una consideración e interpretación especulativa de la vida y del mundo con respecto a su sentido; con seguridad, no es objeto de una ciencia empírica en el sentido que se le debe atribuir aquí. Respecto de esta diferenciación no tiene —en contra de lo que a menudo se cree— peso decisivo el hecho, empíricamente demostrable, de que aquellos fines últimos varían y han sido cuestionados históricamente[7].

Dije que la postura que aquí se discute representaba una toma de posición contra la represión intelectual. Esta actitud aparece con mayor claridad en sus primeras expresiones en el sistema-mundo moderno. La argumentación en favor de la neutralidad valorativa no se originó con los científicos sociales, sino entre los científicos naturales y otros filósofos, quienes se rebelaron contra la pesada mano de la teología cristiana en sus vidas y en sus obras. El clásico héroe de culto de esta rebelión es Galileo, a quien la Inquisición obligó a retractarse de su argumento científico sobre el movimiento de la Tierra alrededor del Sol, aunque se dice, de manera romántica y sin duda apócrifa, que concluyó su retractación murmurando «*Eppur si muove!*» Hasta el día de hoy las ciencias naturales continúan percibiendo que tienen que luchar contra lo que consideran una intromisión política en su trabajo.

En cuanto a Weber, Runciman señaló en 1972 que sus ideas constituirían la ortodoxia entre la «gran mayoría» en el mundo posterior a 1945, pero que no era así en la época de Weber:

> Ciertamente, muchos de los lectores del ensayo sobre «El significado de la ausencia de valoración» pudieron sentir, al igual que Halbwachs, que Weber exagera innecesariamente lo que es obvio. Sin embargo, frente a esto la respuesta inmediata es que, por obvio que fuera, Weber se encontraba en el lado perdedor, no en el ganador, en la reunión a puertas cerradas del *Verein [für Sozialpolitik]* para el que escribió originalmente su ensayo[8].

Objeto de un gran número de interpretaciones ha sido el tema de quiénes eran los blancos inmediatos de Weber. Los blancos más obvios eran Heinrich von Treitschke y los profesores de derecha en las universidades alemanas, que consideraban que su lealtad principal no era con la verdad científica en abstracto, sino con el Reich alemán[9]. Y desde luego, un blanco secundario eran los marxistas, con frecuencia de manera muy explícita.

Sin embargo, lo que podemos ver es que una postura en favor de la neutralidad valorativa se amolda más cómodamente a los argumentos y los supuestos políticos del centro liberal y que fortalece tanto su énfasis en el papel de los especialistas de la política pública como en la deseabilidad política de llegar a consensos por la vía de los debates dentro de ciertas limitaciones. Tal liberalismo de centro incluye una amplia variedad de posturas y es capaz de tolerar casi cualquier cosa que digan o hagan los académicos/científicos, con tal de que en su obra no expresen un compromiso político con cualquier cosa definida como «extrema» en el panorama político en cualquier momento. Por otra parte, expresar un compromiso con los valores consensuados se considera normal, incluso obligatorio.

Así las cosas, quienes proponen la neutralidad valorativa se presentan a sí mismos como los creadores de un espacio para la búsqueda del conocimiento en todas sus formas, defensores de sus practicantes tanto en contra de los órdenes establecidos de la Iglesia, el Estado y la comunidad como en contra de los contraórdenes de los movimientos antisistémicos. La justificación de la neutralidad valorativa es autorreferencial. Se dice que su práctica representa no sólo el camino predilecto, sino el único

camino hacia la verdad. Se considera por tanto que su defensa es para crear un bien *per se* para toda la sociedad/el Estado/el sistema-mundo. Más aún, este bien, se dice, resulta mejor servido si todos los controles sobre los posibles abusos de los privilegios que este sistema asigna a los especialistas quedan dentro de la misma corporación.

Muy distinta es la segunda actitud posible relativa a la represión intelectual, toda vez que rechaza la neutralidad valorativa. Esta visión ha provenido históricamente tanto de la izquierda como de la derecha política y sostiene que la neutralidad valorativa es una hoja de parra para el dominio del liberalismo de centro en la esfera de las ideas. La versión más influyente de este argumento fue la de Antonio Gramsci, que sostenía que los intelectuales tenían necesariamente raíces en el compromiso con su afiliación de clase. Más aún, las clases sentían la necesidad de crear en su interior un grupo que Gramsci llamó de «intelectuales orgánicos»:

> Cada clase social, al nacer sobre la base original de una función esencial en el mundo de la producción económica, crea dentro de sí misma, orgánicamente, uno o más grupos de intelectuales que le dan homogeneidad y conciencia de su función no sólo en el campo económico, sino también en el social y en el político.
>
> Se puede ver que los intelectuales «orgánicos» que cada nueva clase crea dentro de sí misma y elabora en su propio desarrollo progresivo son, en su mayoría, «especializaciones» de aspectos parciales de la actividad primitiva del nuevo tipo social que la nueva clase ha traído a luz[10].

Nótese lo que Gramsci ha hecho. Ha cuestionado la neutralidad de los intelectuales que están en favor de la neutralidad valorativa, insistiendo en que están vinculados originalmente a su afiliación de clase. Esto desde luego plantea la pregunta de lo que representa el valor de verdad, si acaso representa algo, y sobre todo, quién representa el valor de verdad. Como sabemos, esta manera de definir el papel del intelectual la emplearon los partidos comunistas del mundo para insistir en que los intelectuales tenían que subordinar sus análisis personales a los de la colectividad, que a su vez se consideraba era el Partido, toda vez que el Partido decía representar los intereses de las clases trabajadoras. Los estudiosos posmodernos han conservado en esencia los elementos nucleares de la atribución de organicidad de Gramsci, pero los han ampliado a grupos situados más

allá de las «clases» rehusándose a la vez a reconocer la existencia de grupos políticos que tienen el derecho a controlar sus expresiones.

En cierto sentido, el concepto de Gramsci condujo históricamente de mal a peor. Para escapar del dominio de los intelectuales nacionalistas de derecha en la academia alemana, Weber insistió en la legitimidad de la neutralidad valorativa. Para escapar del dominio en la arena intelectual italiana del liberalismo del centro representado por la neutralidad valorativa, Gramsci insistió en la organicidad de los intelectuales, la cual se interpretó como la subordinación de los intelectuales al liderazgo político. Si la persecución de Galileo suministró la fábula que apuntalaba el reclamo de libertad de los intelectuales frente a quienes decían que debían encarnar la moralidad del *establishment* (cristiano), la persecución de los biólogos soviéticos por Lysenko/Stalin ofreció la fábula que apuntalaba su reclamo de libertad frente al Partido, que decía encarnar la moralidad antisistémica.

Y ahí ha estado el debate a lo largo del siglo XIX y en especial del XX, un verdadero diálogo de sordos, en medio de luchas cada vez más ásperas, como lo han mostrado las recientes «guerras de la cultura»[11]. Este tipo de refriega intelectual es reflejo natural de las tensiones sistémicas en el actual sistema histórico, pero el pleito nos ayuda muy poco cuando estamos de cara a una transición sistémica, llena de incertidumbres en cuanto a su resultado pero plagada de certezas en cuanto a que vivimos a la mitad de una bifurcación caótica que significará la desintegración o la desaparición de nuestro sistema-mundo existente. Necesitamos entender mejor lo que es y lo que no es posible, lo que es y lo que no es deseable, si hemos de obtener resultados óptimos de esta transición.

El sistema-mundo moderno tiene una característica particularmente curiosa. Propone una serie de análisis teóricos sobre sí mismo que se supone son realistamente descriptivos y a la vez prescriptivos pero que, sin embargo, son inexactos. Decimos que el capitalismo se basa en la competencia en un mercado libre, y así debiera ser. Decimos que los estados, nuestros marcos políticos obligados, son soberanos, y así debieran ser. Decimos que la ciudadanía se basa en la igualdad de los derechos políticos, y así debiera ser. Y decimos que los académicos/científicos practican la neutralidad valorativa, y eso debieran hacer. Cada una de estas frases es una descripción y cada una es una prescripción. Sin embargo, ninguna

alcanza a ser una descripción *exacta*, y la mayor parte de la población del mundo e incluso los defensores del sistema-mundo dentro de la élite rara vez practican lo que se predica. Revisemos estas descripciones-prescripciones una por una.

El mercado libre (o competitivo) es la gran consigna de la economía-mundo capitalista, sin embargo se supone que es su característica definitoria. Pero todo capitalista en activo sabe que si un mercado es verdaderamente libre tal y como Adam Smith definió esa libertad —una multitud de vendedores, una multitud de compradores y una transparencia absoluta de operaciones, incluyendo el conocimiento cabal del verdadero estado del mercado por parte de todos los compradores y vendedores— sería completamente imposible para nadie obtener ningún tipo de ganancias. Pues los compradores obligarían siempre a los vendedores a dar un precio apenas por encima del costo de producción, si no es que, al menos por algún tiempo, inferior.

Lo que se precisa para obtener ganancias es una especie de restricción, cuando menos parcial, del mercado, un cierto grado de monopolización. Mientras mayor sea la restricción o monopolización, será mayor la ganancia potencial para los vendedores. A decir verdad, los monopolios tienen sus desventajas, las cuales se nos señalan con frecuencia. Pero lo que acaba con los monopolios no es la conciencia social de sus desventajas, sino el hecho de que los monopolios invitan a su propia destrucción por los esfuerzos racionales e inevitables de los nuevos productores/vendedores por ingresar a mercados altamente redituables. Estos esfuerzos tarde o temprano triunfan, pero en el proceso reducen la rentabilidad del mercado particular al que ingresan estos nuevos productores/vendedores.

De ahí que el mercado en efecto desempeñe un papel importante en el funcionamiento del capitalismo, pero sólo como un mecanismo por el cual algunos productores/vendedores buscan constantemente acabar con los monopolios de otros. Sin embargo, el resultado neto es que aquellos que ya han lucrado en un mercado monopolizado, al ver el final cercano de sus ventajas, toman sus utilidades y se mudan, o tratan de mudarse, para encontrar otro mercado nuevamente monopolizado. En este ir y venir, el papel de los estados es central para las maniobras de todos —los estados como garantes o creadores de monopolios así como legitimadores «neutrales» de prácticas monopólicas, pero también los estados como

destructores de monopolios. Tener al Estado del lado de uno es ir por el camino real hacia las utilidades en gran escala. Y si el Estado no está de nuestro lado, sino del lado de otro, entonces nuestra necesidad fundamental como empresarios consiste en cambiar las políticas del Estado. Los capitalistas requieren de los estados para lograr ganancias serias, pero de estados que estén del lado de ellos y no del lado de alguien más.

La soberanía a su vez es el lema del sistema interestatal. Todos los estados afirman su propia soberanía en el mundo moderno. Y todos los estados dicen respetar la soberanía de los otros. Pero como sabemos, y como podría decirlo cualquier defensor de la *Realpolitik*, no es así como funcionan realmente las cosas. Existen estados más fuertes y estados más débiles, y la fuerza y la debilidad son la medida de la relación recíproca de los estados. Y los estados más fuertes por lo regular se entrometen en los asuntos internos de los estados más débiles, mientras que los estados más débiles tratan de hacerse más fuertes para resistir tal intromisión. Pero hasta los estados más débiles se pueden insertar dentro de las políticas de los estados más fuertes, si bien con mucha dificultad. Y todos los estados, hasta los más fuertes, están limitados por las operaciones de la colectividad que es el sistema interestatal. La expresión «equilibrio de poder» se refiere precisamente a tales límites.

Si todos los estados fueran verdaderamente soberanos, ninguno requeriría un servicio de inteligencia, ni, para el caso, fuerzas armadas. Pero claro que todos los estados cuentan con esos servicios y esas fuerzas y los necesitan si quieren mantener un mínimo de control sobre lo que sucede en el interior de sus fronteras. No es que la consigna de la soberanía no tenga sentido, sino que establece un límite normativo sobre el grado y los tipos de intromisiones y por tanto puede ser utilizada por los estados más débiles —hasta cierto punto— para limitar el daño que les causarán los estados más fuertes. La ONU es hoy uno de los principales vehículos por medio del cual ponen esas limitaciones. Pero ¿qué tan en serio toman a la ONU los ministros de relaciones exteriores del mundo?

Desde la Revolución francesa todos los estados han tenido «ciudadanos», en contraposición con los antiguos «súbditos». Los ciudadanos tienen derechos. Los ciudadanos son participantes idénticos en la toma de decisión política de sus estados. Salvo que, desde el lanzamiento del concepto, casi todos los estados se han aplicado a limitar la aplicación del

concepto en la realidad. Una de las formas en la que se ha hecho esto es que el sistema-mundo ha materializado toda una serie de distinciones binarias y les ha dado importancia política a un grado tal que antes no se conocía: burguesía-clase media/proletariado-clase obrera; hombre/mujer; blanco/negro (o persona de color); proveedor/ama de casa; trabajador productivo/persona improductiva; sexualidad común/sexualidad aberrante; los educados/ las masas; ciudadano honesto/criminal; normal/mentalmente anormal; mayor de edad/menor de edad; civilizado/no civilizado. Y desde luego hay más.

Lo que hay que observar en estas distinciones binarias, todas ellas elaboradas teóricamente en gran detalle durante el siglo XIX, es que se montaron en antiguas diferenciaciones pero dándoles un relieve, una interrelación y una rigidez que rara vez tuvieron en otro tiempo. Lo que también tenemos que observar es que la consecuencia de cada una de estas distinciones binarias es la restricción efectiva de la ciudadanía. La ciudadanía es un concepto que en teoría incluye a todos. Las distinciones binarias reducen este «todos» a una minoría relativamente pequeña de la población. Esto se puede medir fácilmente observando el derecho al sufragio y más aún observando el grado de aceptabilidad de la verdadera participación política.

Por último, llegamos a la neutralidad valorativa. Es un concepto creado para limitar a los intelectuales, grupo revoltoso, difícil y pseudointeligente. En teoría, todos los académicos y los científicos están dedicados a la verdad abstracta y cuentan las cosas como son en realidad, tal y como sus investigaciones les permiten entender el mundo. Sostienen haber elegido sus temas de investigación considerando tan sólo sus intereses académicos o científicos intrínsecos, y haber seleccionado sus métodos de investigación en términos de su validez y confiabilidad. No sacan conclusiones válidas para la plaza pública. No temen a las presiones sociales. No atienden presiones, financieras o políticas, para corregir sus resultados o los informes de sus resultados.

Es un bonito cuento de hadas, pero quien haya frecuentado por algún tiempo instituciones universitarias o de investigación y siga creyéndolo es un ingenuo consciente o inconscientemente. Las presiones materiales son enormes, las presiones de sus carreras académicas son casi igual de grandes y, si estas presiones no funcionan, siempre están a la mano las presio-

nes políticas. No es que no haya más Galileos por ahí. Hay muchos y algunos hacen algo más que murmurar «*Eppur si muove*». Pero la disidencia requiere valor, incluso en la mayoría de los estados liberales.

Es fácil explicar por qué estos cuatro mitos —el mercado libre, los estados soberanos, la igualdad de derechos para todos los ciudadanos y la neutralidad valorativa del académico/científico— son necesarios para el funcionamiento del sistema-mundo moderno, por qué se les propaga tan ruidosamente y son ampliamente creídos, al menos de manera superficial. Pero no es lo que aquí me ocupa. Mi propósito es discutir qué es lo que sucede cuando el sistema histórico en el que vivimos llega a una crisis estructural y comienza su bifurcación, punto en el que creo nos encontramos. Y en particular, ¿qué pasa con la neutralidad valorativa del académico/científico y qué es lo que debiera sucederles a ellos o a ellas?

Pienso que lo primero que necesitamos nosotros, los intelectuales, es hacer a un lado el mito y afirmar con cierta claridad la verdadera situación, la cual consiste en que todos los debates son simultáneamente intelectuales, morales y políticos. Esto es, entonces, reconocer las verdaderas limitaciones de la complicada postura de Weber, pero sin aceptar la postura demasiado simple de Gramsci. He usado deliberadamente tres palabras —*intelectual, moral* y *político*— para caracterizar el tipo de asuntos a los que se enfrentan los intelectuales porque creo que, aunque los debates involucren simultáneamente los tres modos de análisis, éstos no son idénticos y cada uno tiene sus propias exigencias. Más aún, yo creo que lo más útil es enfrentar estas tres exigencias en un cierto orden: primero, la evaluación intelectual de hacia dónde vamos —nuestra trayectoria existente—; segundo, la evaluación moral de a dónde queremos ir; tercero, la evaluación política de cómo es más probable que lleguemos a donde creemos que debemos dirigirnos. Cada una es difícil de hacer. Hacer las tres evaluaciones en estrecho concierto y de manera sucesiva es aún más arduo. Pero si no estamos interesados en asumir esta tarea, entonces más nos valdría dedicarnos a otra cosa.

¿Hacia dónde nos dirigimos? Para responder esta pregunta hay que contar con una cronosofía[12], una unidad de análisis y una perspectiva analítica. Las mías son claras. Mi perspectiva analítica es algo que he llamado «análisis del sistema-mundo». Mi unidad de análisis es un sistema social histórico. Y mi cronosofía se basa en el supuesto de que existe una

flecha temporal, con bifurcaciones en cascada, que posibilita, pero de ningún modo vuelve inevitable, el progreso —que es un concepto moral. A esto lo llamo teoría del progreso posible. Permítaseme traducir eso en un lenguaje más concreto.

Nuestro sistema social histórico existente es el sistema-mundo moderno, que es una economía-mundo capitalista. Existe desde el largo siglo XVI. Este sistema se ha expandido geográficamente para abarcar el globo entero, habiendo presionado e incorporado a todos los otros sistemas sociales históricos de la tierra desde el último tercio del siglo XIX. Al igual que todos los sistemas históricos, una vez que apareció ha operado por medio de ciertas reglas, que es posible hacer explícitas y que se reflejan en sus ritmos cíclicos y en sus tendencias seculares. Al igual que todos los sistemas, las proyecciones lineales de sus tendencias llegan a ciertos límites, en donde el sistema se encuentra lejos del equilibrio y empieza a bifurcarse. En este punto, podemos decir que el sistema se encuentra en crisis y atraviesa por un periodo caótico en el que busca estabilizar un orden nuevo y diferente, es decir, transitar de un sistema a otro. Es imposible predecir qué es y cuándo se estabilizará este nuevo orden, pero las disyuntivas se ven profundamente afectadas por los actos de todos los participantes durante la transición. Y es ahí donde hoy nos encontramos.

El papel del académico/científico es dirigir sus capacidades a la naturaleza de esta transición y, lo que es más relevante, desplegar las opciones históricas que eso nos ofrece a todos, individual y colectivamente. Como el periodo es caótico y también es intrínsecamente imposible predecir su resultado, la tarea intelectual de analizar la transición y las opciones que ofrece no es fácil ni obvia. Las personas de buena fe pueden y deben diferir, acaso profundamente, en el análisis intelectual. Este proceso supone un debate intelectual, empleando las reglas que gobiernan los debates intelectuales. Yo he buscado entrar a este debate, y lo mismo, desde luego, han hecho muchos otros[13].

¿«Hacia dónde nos dirigimos» es la única pregunta intelectual que podemos hacer? No, pero durante una transición sistémica es probablemente la pregunta más crucial para nuestro futuro colectivo. De ahí que sea deseable y a la larga inevitable que se convierta en el centro de nuestras preocupaciones colectivas. Claro que decir esto presume que la cronosofía, la unidad de análisis y la perspectiva analítica que he elegido

ofrecen un punto de partida básicamente correcto. Algunos, muchos tal vez, lo negarán. Y cierta cantidad de nuestra energía se tiene que dedicar al debate sobre lo que podríamos llamar conjunto de asuntos preanalíticos. Pero francamente, no demasiada. Pues los que estamos razonablemente convencidos de que empleamos el conjunto correcto de premisas no nos podemos permitir gastar tanto tiempo justificando las premisas implícitas, de suerte que no lleguemos a los intrincados problemas del diagnóstico de la realidad contemporánea sobre la base de estas premisas.

Una vez que hemos llegado al debate relativo a la naturaleza de la transición, debemos entrar en la resbaladiza tarea de enumerar los vectores que están involucrados en la trayectoria, los parámetros dentro de los cuales operan y las posibles rutas alternativas que pueden tomar, teniendo siempre en mente que en una situación caótica habrá muchas sorpresas y repentina reversa. Lo más duro es distinguir entre lo que es simplemente la continuación de patrones cíclicos que son parte del viejo sistema y lo que es verdaderamente nuevo. Se vuelve más difícil por el hecho de que una de las características de nuestro actual sistema-mundo es su ideología de lo nuevo, una de cuyas expresiones es la tendencia de los académicos y científicos y de hecho de los publicistas a celebrar cada peripecia del mundo real como «nueva» y por tanto «maravillosa» o «terrible». Requerimos de cierta serenidad en nuestra apreciación.

En una situación caótica, lo único de lo que podemos estar seguros es de que se nos ofrecerán rutas nuevas y en un sentido verdadero se nos pide que elijamos entre ellas. Es aquí donde entran las cuestiones morales y no se pueden ignorar ni pasar por alto. La elección nunca es técnica y nunca de una racionalidad formal. Supone lo que Weber llamó «racionalidad material», lo que significa elegir entre fines, no entre medios. Y cuando hablo de fines, no me refiero a fines definidos estrecha y técnicamente, sino a la forma general y a los valores fundamentales del nuevo sistema social histórico que preferiríamos construir.

Éste desde luego es un tema para todos, no nada más ni siquiera fundamentalmente para académicos/científicos. Pero no es el tipo de temas que los académicos/científicos puedan eludir diciendo que hacer tales elecciones es tarea del «ciudadano» o de alguna otra figura social fuera del dominio del intelectual. Pues nuestras elecciones impulsan la forma en la que hemos de realizar nuestras tareas intelectuales. Están ineludiblemente

relacionadas. Nuestras elecciones determinan lo que es formalmente racional, el dominio interno del académico/científico. Lo que esto significa es que tenemos que ampliar el número de factores que debemos considerar en nuestros análisis, así como en nuestros preceptos. Si, por ejemplo, una determinada política ecológica o industrial tiene sentido, y puede decirse que es racional, depende en parte de la gama de consecuencias y de que estemos dispuestos colectivamente a pagar el precio que sea por estas políticas. Y de inmediato la pregunta se vuelve ¿quién es el «nosotros» que está pagando el precio? Debemos abrir el abanico de la gente involucrada en el «nosotros», abrirlo en términos de todos los demás grupos sociales dentro del sistema, abrirlo geográficamente y abrirlo en términos de generaciones, incluyendo a los que aún no nacen. ¡Tarea nada fácil!

Entonces, debemos encarar la realidad de que hoy algunos tienen mucho mayores privilegios que otros y que es normal esperar que aquellos que tienen los mayores privilegios deseen mantenerlos en medio de las fluctuaciones que implica necesariamente una época de transición. En pocas palabras, una época de transición no es un partido amistoso de fútbol. Es una lucha feroz por el futuro y suscitará severas divisiones entre nosotros. Cuando se pregunta ¿cuál es el mayor tema moral que enfrentamos en una etapa de transición? La respuesta es incuestionablemente sencilla: ¿el sistema (o sistemas) histórico(s) que venga(n) ha(n) de mantener el esquema del sistema actual y el de los pasados, el de un inequitativo sistema jerárquico, o será(n) relativamente democrático(s), relativamente igualitario(s)?

De inmediato vemos que éste es un asunto moral: ¿cuál es la buena sociedad? Pero también es un asunto intelectual: ¿qué sociedad es posible construir? ¿Posible? ¿Dados qué elementos? ¿Según una psicología humana putativa? ¿Según un determinado nivel tecnológico? Todos los grandes temas de las ciencias sociales de los pasados doscientos años tienen detrás este tema moral: ¿cuál es la buena sociedad? Y hoy no estamos más cerca de un consenso que en 1989, 1968, 1914-18, 1870, 1848 o 1789, por mencionar nada más algunos de los grandes momentos de la división social en el sistema-mundo moderno.

Podemos esperar una lucha seria entre dos campos morales, cada uno de los cuales arropa sus alegatos en un lenguaje intelectual y también en

un lenguaje moral. Más aún, el lenguaje intelectual no será necesariamente honesto, en el sentido de que los proponentes crean en verdad que así es como funcionan las cosas en realidad, en contraposición al modo en que debieran funcionar. De hecho, los proponentes no siempre saben ellos mismos cuándo no están siendo del todo honestos en este sentido. *Ergo*, la claridad intelectual es parte de la lucha moral, la cual implica esforzarse en distinguir las distorsiones del análisis causadas por las necesidades de la propaganda, en la más amplia acepción de la palabra.

Y si por casualidad navegamos con éxito la interfaz entre los temas intelectuales y los morales, dándole a cada cual lo que le es propio, nos enfrentamos todavía al mayor de los obstáculos, los temas políticos. Pues no basta ver con claridad lo que está en juego intelectualmente, ponderar con claridad las implicaciones morales y afirmar las preferencias morales; también debemos entender lo que sucede en la esfera política y cómo podemos de hecho ser materialmente racionales, esto es, cómo podemos poner en práctica nuestra visión de lo que es cierto y de lo que es bueno. Lo que el fascismo fue, y es, como ideología es el rechazo de las exigencias tanto intelectuales como morales en nombre de los derechos de la fuerza. «Cada vez que escucho la palabra 'cultura' saco la pistola», decían los dirigentes nazis. Todavía existen los que tienen pistolas y actúan de esa manera. Las elecciones históricas no son nada fáciles y se pueden volver desagradables, por racionales que sean los análisis de los académicos/científicos.

Aquí llegamos al punto de cómo nos podemos organizar en una etapa de transición. De nuevo, ésta no es una pregunta nada más para los intelectuales, o que siquiera vaya dirigida a ellos en primer lugar, pero se trata de una pregunta que no se pueden negar a enfrentar. Quienes digan que se niegan a enfrentarla directamente nos están engañando o se engañan a sí mismos. Sin embargo, el gran problema para los que han optado por luchar por un mundo más democrático, más igualitario, es el legado del desencanto que han alimentado los logros y los fracasos de los movimientos antisistémicos del mundo moderno en los pasados ciento cincuenta años, y en particular en los últimos cincuenta. Todos nos hemos vuelto desconfiados de estos movimientos: de su triunfalismo, de su centralismo y de las feroces intolerancias que han desplegado.

Así las cosas, ¿qué puede decirse sobre la política de la transición? En primer lugar, la lucidez precede a la movilización. Si nos movilizamos,

debemos saber por qué y no nada más cómo. Y el porqué es una cuestión intelectual y moral y no nada más política. No puedo subrayar esto demasiado. Es aquí donde los intelectuales tienen que hacer su propia aportación. Probablemente, los intelectuales se definen como aquellos que han invertido mayor esfuerzo que otros en adquirir las habilidades para el análisis que sustenta la lucidez. Es en la búsqueda de la lucidez que las cuestiones intelectuales plantean sus exigencias en medio del vórtice de actividades.

Una de las realidades intelectuales del mundo moderno es que los grupos con los que nos identificamos son múltiples y se mezclan y adquieren y pierden relevancia, para nosotros y para el sistema-mundo. Esto se debe en parte a la plétora de distinciones binarias que el sistema-mundo institucionalizó en el siglo XIX, de las que no nos desharemos pronto ni rápido. Por el momento debemos vivir con estas distinciones, aun cuando deploremos sus exageraciones. El centralismo, por democrático que sea, no podrá, no puede funcionar. Las rebeliones de 1968 dejaron en claro la lección y desde entonces los movimientos la aprendieron y la interiorizaron en parte. Pero sólo en parte.

Quienes deseen mantener la jerarquía y el privilegio en el futuro sistema social histórico que hemos de crear nos llevan un par de ventajas a todos nosotros. Una es que tienen a su disposición una gran riqueza, el poder existente y la capacidad para comprar el saber experto que les haga falta. También son inteligentes y sofisticados. Y se pueden organizar más o menos centralmente.

Quienes prefieran que el futuro sistema social histórico que hemos de crear sea relativamente democrático y relativamente igualitario están en desventaja en estos dos puntos. Tienen menos riqueza y poder. Y no pueden utilizar estructuras centralizadas. De lo que se sigue que la única alternativa es convertir la limitación en una ventaja. Se deben basar en su diversidad. Que a esto lo llamemos «coalición arco iris» o «*la gauche plurielle*» o el «frente amplio» importa menos que la idea básica: no podemos escapar a la necesidad de crear a nivel mundial una familia de movimientos antisistémicos que no puede, en lo más mínimo, tener una estructura jerárquica. Y esto es difícil en términos organizativos por dos motivos. Una estructura tan laxa acaso no sea capaz de crear una estra-

tegia viable, coherente. Y una estructura laxa está muy expuesta a las infiltraciones y a las fracturas desde dentro.

Además, una estructura así de laxa requiere para sobrevivir de comprensión y respeto mutuo. Aquí vuelve a haber un papel para el intelectual. En la medida en que los intelectuales puedan apartarse de las pasiones de la hora, serán capaces de servir como intérpretes entre los múltiples movimientos, serán quienes traduzcan las prioridades de cada uno al lenguaje del otro y en el lenguaje común que les permitirá a todos entender los temas intelectuales, morales y enseguida políticos que enfrentan.

En el siglo XXI, creo que se podría persuadir a Gramsci de la sabiduría que hay en tal visión revisada. Creo que hasta se podría persuadir a Weber, aunque eso sería más difícil. Pero nos tenemos que esforzar mucho. No es seguro que podamos arribar al tipo de transformación social que quisiéramos si no logramos persuadir a los Max Weber del mundo.

El resultado de la lucha es sumamente incierto. Pero en etapas de transición nadie se puede dar el lujo de mirar las cosas desde la barrera.

NOTAS

1. I. Wallerstein, *The End of the World As We Know It: Social Science for the Twenty-First Century*, cit.
2. Para una exposición más detallada de estos argumentos, véase el capítulo III.
3. Véase I. Prigogine, *The End of Certainty*, cit.
4. M. Weber, «The Meaning of 'Ethical Neutrality' in Sociology and Economics», *The Methodology of the Social Sciences*, The Free Press, Nueva York, 1949, pp. 18-19.
5. M. Weber, «Science as a Vocation», *From Max Weber: Essays in Sociology*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1948, pp. 155-56.
6. W. C. Runciman, *A Critique of Max Weber's Philosophy of Social Science*, Harvard University Press, Cambridge, 1972, pp. 6-7, nota 7.
7. M. Weber, «"Objectivity" in Social Science and Social Policy», *Methodology of the Social Science*, cit., p. 55 («La "objetividad" cognoscitiva de la ciencia social y de la política social», *Ensayos sobre metodología sociológica*, pp. 44-45).
8. W. C. Runciman, *A Critique of Max Weber's Philosophy of Social Science*, cit., p. 49.

9. Véase Arnold Brecht: «Los relativistas alemanes originales eran académicos de tendencias democráticas, liberales o socialistas que vivían en un país gobernado por un gobierno monárquico semiautoritario. Estaban rodeados por una gran mayoría de estudiosos que aceptaban ese tipo de gobierno como el ideal y que con frecuencia introducían en sus conferencias y en sus escritos académicos el patriotismo emotivo y el conservadurismo. Opuestos en su propia obra a plegarse a las formas y valores autoritarios, fueron llevados a estudiar en defensa propia, con más cuidado que sus colegas de países gobernados democráticamente, la relación adecuada de la ciencia con las evaluaciones políticas» (A. Brecht, *Political Theory*, Princeton University Press, Princeton, 1959, p. 239).

10. Antonio Gramsci, «The Formation of Intellectuals», *The Modern Prince, and Other Writings*, International Publishers, Nueva York, 1957, p. 118. En una nota al pie después de esta frase que no se tradujo en la edición al inglés, Gramsci especifica a qué se refiere con esta última frase, empleando el ejemplo de Gaetano Mosca: «Los *Elementos de las ciencias políticas* de Mosca [...] deben examinarse bajo esta rúbrica. La llamada "clase política" de Mosca no es otra cosa que la categoría intelectual del grupo social dominante; el concepto de "clase política" es similar al de "élite" de Pareto [...]. El libro de Mosca es una mezcla enorme de elementos sociológicos y positivistas, aún más tendenciosa por sus referencias políticas contemporáneas, lo que lo vuelve menos difícil de digerir y estilísticamente muy vivo» (A. Gramsci, *Gli Intellectuali e l'organizzazione della cultura*, Einaudi, Turín, 1949, p. 4).

11. Véase Lingua Franca (eds.), *The Sokal Hoax: The Sham That Shook the Academy*, University of Nebraska Press, Lincoln, 2000.

12. Sobre la cronosofía véase el capítulo VI, nota 34.

13. Véase el capítulo III.

IX. ESTADOS UNIDOS Y EL MUNDO: LAS TORRES GEMELAS COMO METÁFORA

America the beautiful

O beautiful for patriot dream
That sees beyond the years
Thine alabaster cities gleam
Undimmed by human tears!
America! America!
God shed His grace on thee
And crown thy good with brotherhood
3From sea to shining sea!

KATHERINE LEE BALES,
America the Beautiful[1]

El 22 de octubre de 1990 me invitaron a dar la conferencia inaugural de un ciclo de Oradores Distinguidos en la celebración del bicentenario de la Universidad de Vermont. Titulé mi conferencia «Estados Unidos y el mundo: hoy, ayer y mañana»[2]. En esa ocasión discutí las bendiciones que Dios le dio a Estados Unidos: en el presente, la prosperidad; en el pasado, la libertad; en el futuro, la igualdad. En cierto modo, Dios no distribuyó estas bendiciones a todos en todas partes. Señalaba que Estados Unidos era muy consciente de esta distribución desigual de la gracia de Dios. Dije que Estados Unidos siempre se había autodefinido, siempre había medido sus bendiciones, con la vara del mundo. Somos mejores; fuimos mejores; seremos mejores. Tal vez las bendiciones que son universales no se consideren verdaderas bendiciones. Tal vez le imponemos a Dios que nada más salve a una minoría.

Hoy vivimos a la sombra de un acontecimiento que a la mayoría de nosotros nos estremeció, la destrucción de las Torres Gemelas el 11 de septiembre de 2001 por un grupo de individuos tan dedicados a su ideología y a su furia moral que por años conspiraron para encontrar las formas de darle un golpe geopolítico mortal a Estados Unidos y a quienes ellos consideraban sus simpatizantes en el mundo, y lo hicieron de un modo tal que fue preciso que sacrificaran sus propias vidas. La mayoría de los estadounidenses han reaccionado ante los acontecimientos con un odio profundo, con decisión patriótica y sin embargo con grande y persistente desconcierto. Desconcierto con dos cosas: ¿por qué sucedió esto? Y, ¿cómo pudo suceder? Y al desconcierto se ha añadido una gran incertidumbre: ¿qué se debe hacer, qué se puede hacer para que un acontecimiento así no pueda ni vuelva a suceder otra vez?

Al volver a ver lo que dije hace once años, no quisiera cambiar nada. Pero me siento un poco incómodo con la postura desde la cual hablé. Escribí como si yo fuera un etnógrafo proveniente de otro lado, de Marte, por ejemplo, tratando de entender esta curiosa especie: *humanus americanus*. Hoy no me parece que eso sea suficientemente bueno. Soy ciertamente un ser humano y me preocupa el destino de la humanidad. Pero también soy un ciudadano estadounidense. Aquí nací. Aquí he vivido durante casi toda mi vida. Y comparto toda la responsabilidad, junto con todos los que se encuentren en mi posición, por lo que ha pasado y pase aquí. Tengo la obligación moral de observar a Estados Unidos desde el interior.

De ahí que quiera echarle un vistazo a Estados Unidos y el mundo por segunda vez. Pero en esta ocasión no quiero fijarme en cómo se ven los estadounidenses a sí mismos a través del prisma del mundo, sino más bien cómo han visto al mundo los estadounidenses y cómo les gustaría verlo de ahora en adelante. Y soy muy consciente que aquí avanzo por terreno polémico.

Raro es el presidente de Estados Unidos, en el siglo XX al menos, que no haya dicho en algún momento que Estados Unidos es el mejor país del mundo. No estoy seguro de que nuestras omnipresentes agencias de sondeo de la opinión pública alguna vez hayan planteado directamente esta pregunta al público de Estados Unidos, pero sospecho que el porcentaje de la población estadounidense que estaría de acuerdo con tal

aseveración es ciertamente muy alto. Pido que se reflexione sobre cómo suena esa aseveración, no nada más para las personas de países pobres con culturas muy distintas a la nuestra, sino para nuestros amigos y aliados: para los canadienses, para los ingleses y desde luego para los franceses. ¿Piensa Tony Blair que Estados Unidos es el mejor país del mundo, mejor que Gran Bretaña? ¿Se atrevería a pensarlo? ¿Lo piensa el papa Juan Pablo II? ¿Quién, aparte de los estadounidenses y quienes desean migrar a Estados Unidos, lo cree?

Desde luego el nacionalismo no es un fenómeno que se limite a la gente de Estados Unidos. Los ciudadanos de casi todos los países son patriotas y con frecuencia chauvinistas. Los estadounidenses son conscientes de eso, sin duda. Sin embargo, tienden a apreciar el hecho de que mucha gente en todo el mundo desea emigrar a Estados Unidos y que no parece existir ningún otro punto de inmigración tan popular, lo que interpretan como una confirmación de su creencia en la virtud superior de Estados Unidos como nación.

Pero, ¿en qué creemos que consiste nuestra virtud superior? Yo creo que los estadounidenses tienden a creer que los otros tienen *menos* de muchas de las cosas que nosotros tenemos y el hecho de que tengamos más es una señal de gracia. Por tanto, trataré de elaborar los numerosos terrenos en los que se puede pensar que existe este concepto de «menos». Empezaré con un terreno sobre el cual los estadounidenses parecen estar muy seguros. Otros países son menos modernos, si el significado de moderno se refiere al nivel de desarrollo tecnológico. Estados Unidos cuenta con la tecnología más avanzada del mundo. Esta tecnología se localiza en los aditamentos que tenemos en nuestras casas, en las redes de comunicación y transporte, en la infraestructura del país, en los instrumentos para la exploración del espacio y desde luego en la maquinaria bélica con que cuentan nuestras fuerzas armadas. Como resultado de esta tecnología, los estadounidenses consideran que la vida en Estados Unidos es más confortable, que nuestra producción compite más exitosamente en el mercado mundial y que por tanto estamos seguros de ganar las guerras a las que otros nos puedan arrastrar.

Los estadounidenses también consideran que su sociedad es la más eficiente. Las cosas funcionan más fluidamente: en los centros de trabajo, en la plaza pública, en las relaciones sociales, en nuestros tratos con las

burocracias. Por grandes que sean nuestras quejas sobre cualquiera de estos terrenos, tenemos la impresión, cuando salimos, que los otros no llevan tan bien las cosas. Los otros no parecen tener la presteza de acción de los estadounidenses. Son menos inventivos para encontrar soluciones a los problemas grandes y pequeños. Están muy atorados en la tradición o en la forma. Y esto los detiene, mientras que Estados Unidos avanza. Por lo mismo estamos en la mejor disposición para ofrecerle a todo el mundo asesoría amistosa —a los nigerianos, a los japoneses, a los italianos— sobre cómo pueden hacer mejor las cosas. La imitación de las formas estadounidenses por parte de los demás se tiene por un gran adelanto cuando los estadounidenses evalúan lo que sucede en otros países. Daniel Boone más los Cuerpos de Paz son la síntesis de una evaluación de la economía política comparativa.

Aunque desde luego que la mayoría de los estadounidenses negarían que ese «menos» que tienen los otros sea meramente material. También es espiritual. O si el término «espiritual» parece excluir a los humanistas seculares, también es cultural. Nuestros presidentes nos dicen, y nos lo recuerdan nuestras canciones patrióticas, que somos el país de la libertad. Los otros son menos libres que nosotros. La estatua de la Libertad abre sus brazos a todas esas «apiñadas masas que anhelan respirar la libertad»[3].

Nuestra densidad de libertad es visualizada de muchas maneras. ¿Qué otro país cuenta con una Declaración de Derechos? ¿En dónde se honra más la libertad de la prensa, de religión, de expresión? ¿En dónde más están tan integrados los inmigrantes al sistema político? ¿Quién puede nombrar otro país en el que alguien que llegue aquí de adolescente, y que al día de hoy siga hablando el inglés con un fuerte acento alemán, pueda llegar a ser secretario de estado, el principal representante de los estadounidenses ante el resto del mundo? ¿Existe otro país en el que la movilidad social, para aquellos que la merecen, sea tan rápida? ¿Y qué país tiene el mismo grado de democracia que nosotros? Democrático no nada más en la apertura constante de nuestras estructuras políticas, en la centralidad de un sistema bipartidista, sino también en nuestras costumbres cotidianas. ¿No es Estados Unidos el país más destacado en la preservación del principio de «primero en llegar, primero en ser atendido» en las prácticas diarias, a dife-

rencia de un sistema en el que la preferencia la tienen los privilegiados? Y estas costumbres democráticas, en la plaza pública y en la vida social, se remontan al menos doscientos años atrás, si no es que cuatrocientos.

Del crisol de las razas a la multiculturalidad, nos hemos enorgullecido de la increíble mezcla étnica de la vida real estadounidense: en nuestros restaurantes, en nuestras universidades, en nuestras élites políticas. Sí, hemos tenido nuestros errores, pero hemos hecho más que cualquier otro país por tratar de superarlos. ¿No llevamos la delantera durante las décadas recientes en la abolición de las barreras de género y de raza, en la búsqueda constantemente renovada de una meritocracia perfecta? Hasta nuestros movimientos de protesta son motivo de orgullo para nosotros. ¿En dónde más son tan persistentes, tan diversos, tan legítimos?

Y el único terreno en que, hasta 1945, tendíamos a reconocer que no éramos la vanguardia del mundo, el terreno de la alta cultura, ¿no ha cambiado por completo? ¿No es hoy en día Nueva York el centro mundial del arte, el teatro, la música, la danza, la ópera? Nuestro cine es tan superior que el gobierno francés debe recurrir a medidas proteccionistas para que el público francés no lo vea más todavía.

Podemos resumir todo lo anterior en una frase que los estadounidenses no han usado mucho, al menos hasta el 11 de septiembre de 2001, pero que en buena medida tenemos en nuestros corazones: somos más civilizados que el resto del mundo, el Viejo Mundo, como solíamos decir con un dejo de desdén. Representamos las más elevadas aspiraciones de todos, no nada más de los estadounidenses. Somos los líderes del mundo libre porque somos el país más libre del mundo y los otros nos miran en busca de liderazgo, para mantener en alto la bandera de la libertad, de la civilización.

Hablo en serio. Estoy absolutamente convencido de que esta imagen de que el resto del mundo tiene «menos» es profundamente congénita en la psique estadounidense, por muchos que sean los que se apenen con lo que digo e insistan en que ellos no son parte de ese consenso, pues tienen opiniones más (¿digamos?) cosmopolitas. Y es en este sentido, primero que nada, que las Torres Gemelas son una metáfora perfecta. Simbolizaban las aspiraciones sin límite; simbolizaban los alcances tecnológicos; simbolizaban un faro para el mundo.

El ataque a Estados Unidos

> Lo que hoy prueba Estados Unidos es una pequeña dosis en comparación con lo que por décadas hemos probado nosotros. Nuestra nación ha estado recibiendo estas dosis de humillación y desprecio por más de ochenta años [...]. Pero que si cae la espada sobre Estados Unidos, luego de ochenta años, se levanta la cabeza de la hipocresía lamentando las muertes de estos asesinos que han jugado con la sangre, el honor y los lugares santos de los musulmanes. Lo menos que se puede decir de esta gente es que son moralmente depravados.
>
> Osama bin Laden, 7 de octubre de 2001

Osama bin Laden no opina que Estados Unidos sea un país hermoso. En su opinión, los estadounidenses son moralmente depravados. Ahora bien, existen algunos estadounidenses, por supuesto, que piensan también que la mayoría de los estadounidenses son moralmente depravados. Escuchamos esta opinión de lo que podría llamarse la derecha cultural en Estados Unidos. Pero mientras que las críticas de la derecha cultural estadounidense y las de Osama bin Laden coinciden en la medida en que tienen que ver con las costumbres cotidianas, la denuncia fundamental de Bin Laden tiene que ver con lo que él llama la hipocresía estadounidense en la escena mundial. Y cuando se trata de Estados Unidos en la escena mundial, hay muy pocos estadounidenses que estarían de acuerdo con semejante caracterización, pero incluso los que pudieran decir algo similar querrían matizar esta opinión en formas que a Bin Laden le parecerían irrelevantes e inaceptables.

Éste fue uno de los dos grandes impactos del 11 de septiembre para los estadounidenses. Había personas en el mundo que negaban la buena fe de las acciones y los motivos estadounidenses en la escena mundial. ¿Cómo era posible que personas que tenían menos de todo lo que vale la pena tener dudaran que quienes tenían más de todo no se lo hubieran ganado con sus méritos? La desvergüenza moral de Bin Laden asombró e irritó a los estadounidenses.

A decir verdad, Bin Laden no era la primera persona que hacía este tipo de ataques verbales, pero es la primera que ha logrado traducir el

ataque verbal en un ataque físico al territorio estadounidense, un ataque que tomó a Estados Unidos por sorpresa y, al menos por el momento, indefenso. Hasta que eso sucedió, los estadounidenses se habían podido permitir ignorar los ataques verbales, tan abundantes en el mundo como los balbuceos de los tontos. Pero los tontos se convirtieron ahora en villanos. Más aún, los villanos inicialmente tuvieron éxito y éste fue el segundo gran impacto. Se suponía que nos encontrábamos en una situación que nos permitía ignorar esas críticas porque éramos esencialmente invulnerables, y ahora hemos descubierto que no lo somos.

Se ha dicho con frecuencia que el mundo no volverá a ser el mismo después del 11 de septiembre. Yo pienso que es una hipérbole tonta. Pero tal vez la psique estadounidense nunca vuelva a ser igual. Pues una vez que sucede lo impensable, se vuelve pensable. Y siempre había sido impensable un asalto directo sobre el territorio estadounidense de parte de una banda de individuos dispersos. Ahora hemos tenido que fundar una Oficina de Seguridad Interna (Office of Homeland Security). Ahora tenemos al Pentágono discutiendo si deben establecer lo que ellos llaman un comando de área, una estructura militar hasta ahora limitada a las áreas que están afuera de Estados Unidos y cubren todo el mundo, que cubriera al propio Estados Unidos.

Sobre todo, ahora tenemos «terroristas» en nuestro vocabulario. En la década de los cincuenta, el término «comunistas» se empleó muchísimo. No nada más se refería a las personas que eran miembros de partidos comunistas, no sólo a los que se consideraban o eran considerados «compañeros de ruta», sino también a los que carecían del «entusiasmo» suficiente en favor del desarrollo de la bomba de hidrógeno. Éste fue a fin de cuentas el cargo específico que en 1953 llevó a la Comisión de Energía Atómica estadounidense a suspender la certificación de seguridad de J. Robert Oppenheimer, la misma persona a la que se conocía, y hasta entonces se había honrado, como el «padre de la bomba atómica».

El término «terrorismo» ha obtenido ahora el mismo significado expansivo. En noviembre de 2001 vi el programa de televisión *La ley y el orden*. La trama de este episodio en particular giraba alrededor del incendio de un edificio en proceso de construcción. El trasfondo era que el contratista había recibido terrenos de la ciudad, terrenos que antes habían sido un parque vecinal, al cuidado de la comunidad. Había oposición de parte de

la comunidad a esta construcción. Un grupo de jóvenes identificados como «activistas ambientales» decidieron quemar el edificio a manera de protesta. La complicación radicó en que, sin que ellos lo supieran, por accidente, una persona estaba en el edificio y murió en el incendio. Al final atrapan y enjuician a los incendiarios. Lo interesante de este relato banal radica en que a lo largo del programa a los incendiarios se les llama una y otra vez «terroristas». Como quiera que se defina terrorista, resulta excesivo emplear el término en este caso. ¡Pero qué importa! Se usó así y se seguirá usando así.

Somos el país de la libertad, pero en la actualidad se oyen voces —en el gobierno, en la prensa, en la población en general— que dicen que hemos concedido demasiada libertad, en especial a los no ciudadanos, y que los «terroristas» han abusado de nuestra libertad. Se dice, por tanto, que los privilegios de la libertad deben ceder el sitio a procedimientos que vayan de acuerdo con nuestros requerimientos de seguridad. Por ejemplo, en apariencia nos preocupa que si atrapamos «terroristas» y los juzgamos puedan tener un foro público, puedan resultar inocentes o si resultan culpables, acaso se libren de la pena de muerte. Así que, para garantizar que ninguna de estas cosas suceda, estamos creando cortes militares convocadas por el presidente con reglas que él solo ha de establecer. Originalmente los acusados no contarían con el derecho de apelar a nadie y los juzgados operarían en el secreto total. Los juzgados podrán llegar a una conclusión rápida: la pena de muerte presumiblemente. Sigue estando en duda el grado en que estarán garantizados los derechos a una defensa normal. Y en nuestro país de la libertad esto está siendo ampliamente aplaudido.

Consideramos, lo hemos dicho en público, que el ataque a Estados Unidos es un ataque a nuestros valores y a nuestra propia civilización. Tal ataque nos resulta desmedido. Estamos determinados a ganar en todo el mundo la guerra en contra del terrorismo: en contra del terrorismo *y de más aquellos que le den cobijo y apoyo*. Estamos determinados a mostrar que, no obstante este ataque, somos y seguimos siendo el mejor país del mundo. Para demostrarlo nuestro presidente no nos ha pedido que hagamos ningún sacrificio individual, ni siquiera el pequeño sacrificio de pagar más impuestos, sino más bien que sigamos con nuestras vidas como si nada. Sin embargo, se espera de nosotros que aplaudamos sin reserva

lo que hagan nuestro gobierno o nuestras fuerzas armadas, aun en el caso de que lo que hagan no sea normal.

El alcance de este apoyo «sin reservas» puede verse en las difundidas denuncias contra quienes tratan de «explicar» por qué ocurrieron los acontecimientos del 11 de septiembre. La explicación se le considera justificación y un apoyo virtual al terror. El Consejo Americano de Directores y ex Alumnos (ACTA: American Council of Trustees and Alumni), una organización fundada por Lynne Cheney y el senador Joseph Liberman, en noviembre de 2001, publicó un panfleto titulado *En defensa de la civilización: cómo nuestras universidades le están fallando al país y qué se puede hacer al respecto*[4]. Se trata de un breve panfleto que logra sus objetivos con admirable eficacia. Dice que «el profesorado de las universidades es el eslabón más débil en la respuesta de Estados Unidos al ataque». Continúa con este análisis:

> Los profesores rara vez mencionaban el heroísmo, rara vez discutían las diferencias entre el bien y el mal, la naturaleza del orden político de Occidente o la virtud de una sociedad libre. Los mensajes públicos eran escasos en patriotismo y extensos en autoflagelación. De hecho, el mensaje de buena parte de la academia era: ¡CULPA PRIMERO A ESTADOS UNIDOS!

El panfleto dedica la mayor parte de su espacio a un apéndice de ciento diecisiete citas que los autores creen que ilustran su punto. Estas citas incluyen aseveraciones no sólo de personas tales como Noam Chomsky y Jesse Jackson, sino de objetivos menos usuales de este tipo de denuncias: el rector de la escuela Woodrow Wilson en Princeton, un ex subsecretario de Estado. En suma, el blanco del panfleto es bastante amplio.

Resulta claro en este momento que aun cuando los acontecimientos del 11 de septiembre no alteraran las realidades geopolíticas básicas del mundo contemporáneo, es posible que tengan un impacto duradero en las estructuras políticas estadounidenses. Todavía está por verse cuán importante. Sin embargo, sí parece que la perplejidad de los estadounidenses de la que yo hablaba —¿por qué sucedió esto? y ¿cómo pudo suceder?— es una perplejidad ante la cual no se nos ha animado a responder, al menos no hasta ahora.

Las Torres Gemelas son también una metáfora del ataque a Estados Unidos. Se construyeron con gran pericia ingenieril. Se supone que debían

soportar cualquier tipo concebible de accidente o de destrucción deliberada. Al parecer, sin embargo, nadie había considerado que dos aviones llenos de combustible se pudieran estrellar deliberadamente en las torres y golpear los edificios precisamente en el lugar, veinte por ciento abajo de la parte superior, que maximizaría la destrucción. Tampoco nadie anticipó que los edificios podrían derrumbarse lenta, aparatosamente, y ante la vista de todos, llevándose consigo a otros edificios en su desplome. Nadie esperó nunca que los incendios que provocó este derrumbe continuaran ardiendo meses después. Estados Unidos acaso sea capaz de vengarse del ataque, pero no lo puede reparar. La tecnología resulta no ser perfecta como escudo protector.

ESTADOS UNIDOS Y EL PODER MUNDIAL

> El anticatolicismo, tal y como se desarrolló [en la Gran Bretaña del siglo XVIII], por lo general cumplió con una función dialéctica: llamar la atención sobre el presunto despotismo, superstición, opresión militar y pobreza material de los regímenes católicos, para destacar las presuntas libertades, la supremacía naval y la prosperidad agraria y comercial anglo-británicas y, consecuentemente, la superioridad de su imperio.
>
> LINDA COLLEY, «Multiple Kingdoms»

Empiezo con esta cita de Linda Colley[5] para recordarnos que Estados Unidos no es la primera potencia hegemónica en la historia del sistema-mundo moderno, sino más bien la tercera, y que la hegemonía tiene sus reglas culturales así como también sus vulnerabilidades. Una de las reglas culturales consiste en que la denigración de los otros es indispensable para sostener la confianza interna que hace posible el ejercicio efectivo del poder mundial.

No hay nada tan cegador como el éxito. Y Estados Unidos tuvo su buena dosis de éxito en los pasados doscientos años. El éxito tiene como consecuencia viciosa que parece alimentar casi de manera inevitable la convicción de que continuará necesariamente. El éxito es un mal consejero para una política sabia. El fracaso al menos lleva con frecuencia a la reflexión; el éxito, rara vez.

Hace cincuenta años, la hegemonía estadounidense en el sistema-mundo se basaba en una combinación de eficiencia productiva, que superaba por mucho a la de sus rivales, un proyecto político mundial, que respaldaban cálidamente sus aliados en Europa y en Asia, y una superioridad militar. Hoy en día, la eficiencia productiva de las empresas estadounidenses se enfrenta a una competencia muy grande, principalmente de las empresas de sus aliados más cercanos. A resultas de eso, el proyecto político mundial de Estados Unidos ya no es respaldado tan cálidamente como antes, ni siquiera por sus aliados, sobre todo debido a la desaparición de la Unión Soviética. Lo que en este momento queda es la superioridad militar.

Vale la pena pensar sobre los objetivos de la política exterior estadounidense, tal y como la impulsaron los sucesivos gobiernos durante los pasados cincuenta años. Como es obvio, Estados Unidos ha estado preocupado por las amenazas planteadas por gobiernos a los que considera enemigos o al menos hostiles a los intereses estadounidenses. Esto no tiene nada de malo ni de excepcional. Esto es cierto para la política exterior de cualquier Estado en el sistema-mundo moderno, en especial de cualquier Estado poderoso. El asunto está en la manera en que Estados Unidos creyó que podría manejar tales amenazas.

En las décadas de los cincuenta y sesenta, Estados Unidos parecía tan fuerte que era capaz de disponer, sin gran dificultad y con un uso mínimo de la fuerza, que los gobiernos que no le gustaran fueran neutralizados (a eso llamamos *contención*), o que en el caso de gobiernos más débiles pudieran ser derrocados por medio de fuerzas internas apoyadas encubiertamente por el gobierno estadounidense, asistido ocasionalmente por un poco de la anticuada diplomacia de las cañoneras.

La neutralización fue la táctica que se empleó *vis-à-vis* el mundo comunista. Estados Unidos no intentó derrocar a la Unión Soviética ni a sus regímenes satélites en Europa oriental o central. No lo intentó porque básicamente no estaba en una posición militar para vencer a la previsible resistencia del gobierno de la Unión Soviética. En lugar de eso, el gobierno estadounidense llegó a un acuerdo tácito con la Unión Soviética: el Tratado de Yalta, según el cual ni siquiera lo intentaría, a cambio de la promesa de parte de la Unión Soviética de que no trataría de expandir su zona. Sin embargo, el acuerdo se suponía que no operaba en el oriente de

Asia donde no había tropas soviéticas, gracias sobre todo a la insistencia de los regímenes comunistas de China y Corea del Norte. De modo que Estados Unidos trató en efecto de derrocar a estos regímenes, así como al de Vietnam, aunque no lo logró. Y estos fracasados intentos dejaron una seria cicatriz en la opinión pública estadounidense.

Sin embargo, Estados Unidos fue capaz de imponer su voluntad en el resto del mundo, y lo hizo sin escrúpulos. Piénsese en Irán en 1953, en Guatemala en 1954, en Líbano en 1956, en la República Dominicana en 1965 y en Chile en 1973. El golpe de Estado del general Pinochet en Chile en contra del gobierno libremente electo de Salvador Allende, con el activo respaldo del gobierno estadounidense, sucedió un 11 de septiembre. No sé si Osama bin Laden o sus seguidores eran conscientes de esta coincidencia de fechas, pero es una coincidencia simbólica que muchos, sobre todo en América Latina, notaron. Señala además otra metáfora de las Torres Gemelas. Las Torres Gemelas eran un logro tecnológico maravilloso. Pero los logros tecnológicos se pueden copiar y serán copiados. Los malayos ya copiaron arquitectónicamente las Torres Gemelas y un rascacielos aún más alto está en construcción en Shangai. También los símbolos se pueden copiar. Ahora tenemos dos aniversarios luctuosos el 11 de septiembre.

En la década de los setenta, los métodos de la política exterior estadounidense cambiaron, tenían que cambiar. El de Chile fue el último caso importante en el que Estados Unidos pudo instaurar cómodamente un gobierno a su gusto en el extranjero. (No cuento los casos de Granada ni de Panamá, países muy pequeños, sin manera de oponer una defensa militar seria.) Lo que causó ese cambio fue el final del dominio económico sobre la economía-mundo de parte de Estados Unidos, combinado con la derrota militar en Vietnam. La realidad geopolítica había cambiado. El gobierno estadounidense ya no pudo seguir concentrándose en el mantenimiento de su poder, mucho menos en su expansión; a cambio de eso, su primer objetivo pasó a ser la prevención de una erosión demasiado rápida de ese poder: tanto en la economía-mundo como en el terreno militar.

En la economía-mundo, Estados Unidos no sólo se las tuvo que ver con el apremio de sus competidores en Europa occidental y Japón, sino con el aparente éxito de las políticas «desarrollistas» en muchas partes del resto del mundo, políticas que se diseñaron expresamente para limitar la capacidad de los países de las zonas centrales para acumular capital a expen-

sas de lo que se consideraba países de la periferia. Debemos recordar que la década de los setenta fue declarada por la ONU como la «década del desarrollo». En los años setenta se habló mucho de la creación de «un nuevo orden económico internacional» y en la UNESCO se habló de la creación de «un nuevo orden informativo internacional». La década de los setenta fue la época de las dos famosas alzas de los precios del petróleo de la OPEP, que causaron oleadas de pánico entre el público estadounidense.

La postura de Estados Unidos ante todas estas embestidas fue o bien la de una incomodidad ambigua o la de una oposición abierta. Se lanzó una contraembestida en términos globales, con la agresiva afirmación del neoliberalismo y del llamado Consenso de Washington, la transformación del GATT (General Agreement of Tariffs and Trade: Acuerdo General de Tarifas y Aranceles) en la Organización Mundial de Comercio, los encuentros en Davos y la difusión del concepto de la globalización y su corolario, TINA (There Is No Alternative: No hay alternativa). En esencia, todos estos esfuerzos combinados equivalieron a un desmantelamiento de las políticas «desarrollistas» por todo el mundo y en particular en las zonas periféricas de la economía-mundo. En el corto plazo, es decir, en las décadas de los ochenta y noventa, esta contraofensiva que dirigió el gobierno estadounidense pareció haber triunfado.

A estas políticas en el frente de la economía-mundo se añadió una persistente política militar mundial que podría resumirse como la política de la «antiproliferación». Cuando Estados Unidos fabricó con éxito las primeras bombas atómicas en 1945, estaba decidido a conservar el monopolio sobre tan poderosas armas. Estaba dispuesto a compartir este monopolio con su leal socio menor, Gran Bretaña, pero hasta ahí. Claro que, como sabemos, las otras «grandes potencias» simplemente ignoraron esta pretensión. Primero la Unión Soviética, luego Francia, después China, lograron una capacidad nuclear. Lo mismo hicieron India y más adelante Pakistán. También Sudáfrica, cuyo gobierno de *apartheid* sólo lo admitió en el momento de dejar el poder y tuvo el cuidado de desmantelar esta capacidad antes de pasar el poder a su sucesor, más democrático, el gobierno de la mayoría negra africana. Y lo mismo hizo Israel, aunque siempre lo ha negado públicamente. Después están ahí las potencias «cuasinucleares», si es que de hecho continúan en la categoría de «cuasi»: Corea del Norte, Irán, Iraq —cuyas instalaciones bombardeó Israel en la

década de los ochenta con el fin de que siguiera en la categoría de los «cuasi»—, Libia y tal vez Argentina. Y están además los países de la antigua Unión Soviética que heredaron la capacidad nuclear: Ucrania, Bielorrusia y Kazakstán. A esto hay que añadir las otras tecnologías letales, las armas biológicas y químicas, que son mucho más sencillas de crear, almacenar y emplear, de suerte que no estamos seguros de cuántos países tengan alguna capacidad, incluso considerable, en estos campos.

Estados Unidos ha tenido una política clara y directa. Por las buenas o las malas, por medio de la fuerza o del soborno, desea negarles a todos los demás el acceso a estas armas. Es obvio que no ha tenido éxito, pero su aplicación durante los años recientes al menos ha frenado el proceso de proliferación. Hay una dificultad más en la política estadounidense. En la medida en que Estados Unidos trata de emplear los acuerdos internacionales para limitar la proliferación, al mismo tiempo intenta no quedar limitado a su vez o bien hacerlo mínimamente. El gobierno estadounidense ha dejado en claro que se saltará tales limitaciones cada vez que así lo considere necesario, a la vez que condena ruidosamente que cualquier otro gobierno intente hacer lo mismo.

Como política, la no proliferación parece condenada al fracaso, no sólo a la larga, sino incluso en el mediano plazo. Lo más que Estados Unidos podrá hacer en los próximos veinticinco años es contener de alguna manera este proceso. Pero aquí también hay un asunto de índole moral y política. Estados Unidos confía en sí mismo, pero en nadie más. El gobierno estadounidense desea inspeccionar las instalaciones de Corea del Norte para ver si no están violando las normas. No le ha ofrecido a la ONU ni a nadie más el derecho de inspeccionar las instalaciones estadounidenses. Estados Unidos confía en que sabrá emplear tal armamento sabiamente y en defensa de la libertad: un concepto al parecer idéntico a los intereses nacionales estadounidenses. Supone que cualquier otro país podría intentar usar esas armas en contra de la libertad: un concepto al parecer idéntico, aquí también, a los intereses nacionales estadounidenses.

En lo personal, yo no tengo confianza en que ningún gobierno use sabiamente tales armas. Yo sería feliz viendo que se prohibieran todas ellas, pero no creo que esto se pueda imponer verdaderamente en el sistema interestatal contemporáneo, por lo que en lo personal me abstengo de moralizar al respecto. Moralizar lo expone a uno a que lo acusen de

hipócrita. Y ahí donde un desencantado neorrealista —categoría que probablemente me incluya— diría que todos los gobiernos son hipócritas, los sermones moralizantes resultan mal si se desea ganar apoyo en otros países sobre la base de la virtud comparativa propia.

ESTADOS UNIDOS: IDEALES VERSUS PRIVILEGIO

> Sugerir que la civilización universal ya existe es cegarse voluntariamente a la realidad presente y, peor todavía, trivializar el objetivo y obstaculizar la materialización de una genuina universalidad en el futuro.
>
> CHINUA ACHEBE[6]

> La oposición entre la globalización y las tradiciones locales es falsa: la globalización resucita de manera directa a las tradiciones locales, medra con ellas, por lo que lo opuesto de la globalización no son las tradiciones locales, sino la universalidad.
>
> SLAVOJ ZIZEK[7]

La historia de Estados Unidos y del poder mundial se puede resumir muy fácilmente en este momento. Yo no creo que Estados Unidos y los estadounidenses sean la causa de todas las miserias e injusticias del mundo. Sí creo que son los primeros beneficiarios. Y éste es el problema fundamental de Estados Unidos como nación situada en un mundo de naciones.

A los estadounidenses, en particular a los políticos y los publicistas, les encanta hablar de nuestros ideales. La publicidad del *best-seller* del locutor de televisión Chris Matthews, *Now, Let Me Tell You What I Really Think*, ofrece este fragmento: «Cuando lo piensas, nosotros los estadounidenses somos distintos. Esa palabra 'libertad' no nada más aparece en nuestros documentos; está en nuestra alma de vaqueros»[8]. «Alma de vaqueros»: no se me habría ocurrido decirlo mejor. Tal vez nuestros ideales sean especiales. Pero la misma gente que nos recuerda eso no es afecta a hablar de nuestros privilegios, los cuales tal vez también sean especiales. De hecho, esa gente denuncia a quienes hablan de ellos. Pero los

ideales y los privilegios van juntos. Puede parecer que están en conflicto, pero se presuponen unos a otros.

No soy una persona que denigre los ideales estadounidenses. Los encuentro maravillosos, refrescantes incluso. Los estimo, los invoco, los promuevo. Tómese, por ejemplo, la Primera Enmienda a la Constitución de Estados Unidos: algo que convenientemente se recuerda en todas las ceremonias adecuadas como la encarnación de los ideales estadounidenses. Sin embargo, recordemos un par de cosas sobre la Primera Enmienda. No aparecía en la Constitución original, lo que quiere decir que no se la consideró como un principio fundador. Y las encuestas de opinión con frecuencia han dejado ver que la mayoría del público estadounidense cambiaría, disminuiría o incluso eliminaría tales garantías, todas o en parte, incluso en los llamados tiempos normales. Cuando nos encontramos en una «guerra» como «la guerra en contra del terrorismo», entonces no se puede contar ni con el gobierno ni con los estadounidenses para defender estos ideales y ni siquiera se puede esperar que la Suprema Corte se apegue a ellos en una «emergencia». Ese tipo de defensa se deja en buena medida a una organización por lo general tímida que en el mejor de los casos tiene el apoyo de una minoría en la opinión pública, la American Civil Liberties Union (Unión de las Libertades Civiles de Estados Unidos), cuya membresía de parte de un candidato en una elección general se cita a menudo como una razón para no votar por ese candidato. De ahí que, aunque yo estoy en favor de la libertad de expresión y en favor de la libertad de creencias y de todas las demás libertades, a veces me pregunto si Estados Unidos lo está.

La razón no se encuentra en que al público estadounidense le haga falta una veta voltaireana, sino en que a veces tememos que nuestros privilegios estén en peligro de verse erosionados o de desaparecer. En tales casos, la mayoría coloca los privilegios antes que los ideales. Una vez más, los estadounidenses no son inusuales en este sentido. Simplemente tienen más poder y mayores privilegios. Los estadounidenses son más libres de contar con estos ideales porque son más libres de ignorarlos. Tienen el poder de pasar por encima de sus almas vaqueras.

La pregunta que enfrentan los estadounidenses es en realidad la siguiente: si la hegemonía de Estados Unidos se encuentra en un lento descenso, y yo pienso que lo está de manera incuestionable, ¿perderemos

los ideales porque tendremos menos poder para pasarlos por alto? ¿Nuestras almas vaqueras pondrán alambre de púas alrededor de nuestro rancho nacional con el fin de salvaguardar nuestros privilegios en peligro de descenso, como si el alambre de púas les impidiera escapar? Permítaseme sugerir otra metáfora proveniente de las Torres Gemelas. Las torres que se destruyen pueden volverse a construir. ¿Pero las reconstruiremos igual, con la misma certeza de que estamos llegando a las estrellas y de que lo estamos haciendo bien, con la misma certeza de que serán apreciadas como un faro para el mundo? ¿O las reconstruiremos de otra manera, luego de una cuidadosa reflexión sobre lo que en realidad nos hace falta y lo que es realmente posible para nosotros y lo que en verdad deseamos?

¿Y quién es ese «nosotros»? Si seguimos las aseveraciones del procurador general John Ashcroft, secundadas por muchos otros en el gobierno estadounidense, en la prensa y entre el público general, el «nosotros» ya no incluye a todo el mundo en Estados Unidos, ni siquiera a todos los residentes legales en el país, sino nada más a los ciudadanos estadounidenses. Y nos podemos preguntar si el «nosotros» no se restringirá aún más en el futuro cercano. Como lo señala Slavoj Žižek, la globalización no es lo opuesto al localismo: medra con él, en especial en el localismo de los poderosos. El «nosotros» bajo ningún concepto es el *homo sapiens sapiens*. ¿Es tan *sapiens* entonces el *homo*?

ESTADOS UNIDOS: DE LA CERTEZA A LA INCERTIDUMBRE

La revolución de Darwin debe verse como el reemplazo de la esencia por la variación como categoría central de la realidad natural [...]

> Qué puede ser más perturbador que una inversión total, o «gran maroma», en nuestro concepto de realidad: en el mundo de Platón, la variación es accidental, en tanto que las esencias registran una realidad más alta; en la inversión de Darwin, valoramos la variación como una realidad definitoria (y terrenalmente concreta), en tanto que los promedios (nuestra mejor aproximación a las «esencias») se convierten en abstracciones mentales.

STEPHEN J. GOULD[9]

> La naturaleza está ciertamente relacionada con la creación de la novedad impredecible, en donde lo posible es más rico que lo real.
>
> ILYA PRIGOGINE[10]

El presidente Bush le ha estado ofreciendo al pueblo estadounidense certezas sobre su futuro. Esto es lo único que no está en sus manos ofrecer. El futuro de Estados Unidos, el futuro del mundo, en el corto plazo, pero más aún a mediano plazo, es absolutamente incierto. La certidumbre puede parecer deseable si se piensa en los privilegios que se tienen. Parece menos deseable si se piensa en que los privilegios están condenados a venir a menos, incluso a desaparecer. Y si es verdad que los Osama bin Laden de este mundo han de prevalecer en todos los campos, ¿quién acariciaría tal certeza?

Vuelvo a la pregunta que antes planteé como uno de los enigmas que los estadounidenses ahora mismo están sintiendo: ¿qué hay qué hacer, qué se puede hacer, para que un acontecimiento como el del 11 de septiembre no vuelva, no pueda suceder de nuevo? La respuesta que se nos ofrece es ésta: el ejercicio absoluto de la fuerza de parte del gobierno estadounidense, la fuerza militar fundamentalmente, garantizará que no pase de nuevo. Nuestros dirigentes tienen la prudencia suficiente para recordarnos que esto tomará algún tiempo, pero no dudan en hacer promesas a mediano plazo. Por ahora, parece ser que el pueblo estadounidense está dispuesto a poner a prueba esta hipótesis. Si el gobierno recibió críticas inmediatamente después del 11 de septiembre, éstas vinieron en su mayor parte de quienes creen que fue demasiado tímida la expresión de su poderío militar. Ciertos grupos importantes presionaron al gobierno estadounidense para que fuera más allá: que operara militarmente en contra de Iraq, y algunos añadirían Irán, Siria, Sudán, Palestina, Corea del Norte. ¿Por qué no después Cuba? Hay algunos que dicen incluso que habría que retirar a los generales renuentes para dejar pasar a guerreros más jóvenes, más vigorosos. Hay los que creen que su papel es precipitar el Armagedón.

Dos argumentos se pueden oponer a lo anterior. Uno es que Estados Unidos no está en condiciones de vencer en una conflagración militar a nivel mundial. El segundo es que a Estados Unidos no le gustaría cargar

con las consecuencias morales, en primer lugar para sí, de hacer semejante cosa. Por fortuna, no se tiene que elegir entre el realismo y el idealismo. No rebaja a nuestros valores morales el que estén secundados por el elemental sentido común.

Después de la guerra civil, Estados Unidos se pasó unos ochenta años persiguiendo su destino manifiesto. Durante todo ese tiempo no estuvo seguro si deseaba ser una potencia aislacionista o una potencia imperial. Y cuando en 1945 logró finalmente la hegemonía en el sistema-mundo, cuando no sólo logró la grandeza, sino que la grandeza le cayó encima —como dice Shakespeare—[11], el pueblo estadounidense no estaba lo suficientemente preparado para el papel que ahora tenía que representar. Nos pasamos treinta años aprendiendo cómo «asumir nuestras responsabilidades» en el mundo. Y justo cuando lo habíamos aprendido razonablemente bien, nuestra hegemonía dejaba atrás su punto más elevado.

Los últimos treinta años nos los hemos pasado insistiendo estridentemente en que seguimos siendo hegemónicos y que todo el mundo tiene que reconocerlo. Si se es verdaderamente hegemónico, no hace falta solicitar tal cosa. Desperdiciamos los últimos treinta años. Lo que Estados Unidos necesita hacer ahora mismo es aprender a vivir con la nueva realidad: que ya no tiene el poder para decidir unilateralmente lo que es bueno para todos. Puede ser que Estados Unidos ya no esté ni siquiera en una posición que le permita decidir unilateralmente lo que es bueno para sí. Tiene que ponerse de acuerdo con el mundo. No es con Osama bin Laden con quien debemos dialogar. Debemos empezar con nuestros amigos y aliados cercanos: con Canadá y México, con Europa, con Japón. Y una vez que hayamos aprendido a escucharlos y a creer que también ellos tienen ideales y aspiraciones, entonces, y tal vez sólo entonces, estaremos listos para dialogar con el resto del mundo, esto es, con la mayoría del mundo.

Este diálogo, una vez que empecemos a meternos en él, no será sencillo, y tal vez ni siquiera agradable, toda vez que se nos pedirá que renunciemos a ciertos privilegios. Nos pedirán que cumplamos con nuestros ideales. Nos pedirán que aprendamos. Hace cincuenta años, el gran poeta y político africano Léopold-Sédar Senghor le pidió al mundo que acudiera al «*rendez-vous du donner et de recevoir*»[12]. Los estadounidenses

saben muy bien lo que tienen que dar en esta cita. ¿Pero son concientes de algo que quisieran recibir?

En estos días se nos pide que volvamos a los valores espirituales, como si alguna vez hubiéramos observado tales valores. ¿Pero qué son estos valores? Permítaseme recordarlos. En la tradición cristiana (Mateo 19:24) se dice: «Es más fácil pasar un camello por el ojo de una aguja, que entrar un rico en el reino de Dios». Y en la tradición judía, Hillel nos dice: «Haz a los otros lo que quieras que te hagan a ti mismo». Y en la tradición musulmana, el Corán (52:36) nos dice: «¿Es que ellos crearon los cielos y la tierra? ¡No! No tienen certidumbre». ¿Son esos nuestros valores?

No existe una única tradición estadounidense ni un único conjunto de valores estadounidenses. Existen, y siempre ha sido así, muchos Estados Unidos. Cada uno de nosotros recuerda y busca el Estados Unidos que prefiere. El Estados Unidos de la esclavitud y el racismo es una tradición estadounidense profunda y aún muy presente entre nosotros. El Estados Unidos del individualismo y de los pistoleros forajidos de la frontera es una tradición estadounidense y aún muy presente entre nosotros. El Estados Unidos de los magnates ladrones y sus filantrópicos hijos es una tradición estadounidense y aún muy presente entre nosotros. Y el Estados Unidos de los *wobblies* y de los disturbios de Haymarket en Chicago, acontecimiento que se recuerda en todo el mundo salvo en Estados Unidos, es una tradición estadounidense y aún muy presente entre nosotros.

La pregunta de Sojourner Truth al Congreso Nacional de Mujeres en 1851: «¿No soy una mujer?»[13] constituye una tradición estadounidense. Pero también las sufragistas de finales del siglo XIX que demandaban el voto para las mujeres sobre la base de que serviría de contrapeso al voto de los negros y de los inmigrantes. El Estados Unidos que le da la bienvenida a los inmigrantes y el Estados Unidos que los rechaza son ambos tradiciones estadounidenses. El Estados Unidos que se une con patriótica decisión y el Estados Unidos que se resiste a las empresas militaristas son ambos tradiciones estadounidenses. El Estados Unidos de la igualdad y el de la desigualdad son ambos tradiciones estadounidenses. Ahí no hay esencia. Ahí no hay un ahí. Como nos los recuerda Gould, la variación, no la esencia, es el núcleo de la realidad. Y la pregunta está en si la variación entre nosotros disminuirá, aumentará o quedará igual. En este momento me parece que está muy alta.

Se olvidará en breve a Osama bin Laden, pero el tipo de violencia política al que llamamos terrorismo permanecerá entre nosotros durante los treinta o cincuenta años próximos. El terrorismo es con toda seguridad el modo más ineficaz de tratar de cambiar al mundo. Es contraproducente y lleva al uso de la fuerza en sentido contrario, lo que con frecuencia puede barrer con el conjunto de actores. Pero aun así se seguirá dando. Un Estados Unidos que continúe relacionándose con el mundo por la vía de una afirmación unilateral de que él representa la civilización, ya sea que lo haga bajo la forma de una retirada aislacionista o de un intervencionismo activo, no puede vivir en paz con el mundo y por tanto no puede vivir en paz consigo mismo. Lo que le hacemos al mundo, nos lo hacemos a nosotros mismos. ¿Es posible que el país de la libertad y del privilegio, incluso en su declive, aprenda a ser un país que trate a todos en todas partes como iguales? ¿Y podemos negociar de igual a igual en el sistema-mundo si no negociamos de igual a igual dentro de nuestras propias fronteras?

¿Qué elegiremos hacer ahora? Yo puedo tener mis preferencias, pero no puedo yo, no pueden ustedes, predecir lo que haremos. De hecho, somos afortunados de no poder estar seguros de ninguno de estos futuros posibles. Eso nos deja la elección moral. Eso nos deja lo posible, que es más rico que lo real. Eso nos deja la novedad impredecible. Hemos ingresado a una etapa terrible, una etapa de conflictos y de males que nos cuesta trabajo imaginar pero a la que, tristemente, nos podemos acostumbrar muy rápidamente. Es fácil permitir que nuestra sensibilidad se endurezca en la lucha por la supervivencia. Es mucho más difícil salvar nuestras almas de vaqueros. Pero al final del proceso se encuentra la posibilidad, que está lejos de ser una certeza, de un mundo sustancialmente más racional, más igualitario, de un mundo más democrático —de una universalidad que resulte de dar y de recibir, una universalidad que sea lo opuesto a la globalización.

La última metáfora vinculada a las Torres Gemelas es que estas estructuras fueron, son y serán una elección. Elegimos construirlas. Estamos decidiendo si las reconstruimos o no. Los factores que participan en estas elecciones fueron y son y serán muchísimos. Estamos reconstruyendo Estados Unidos. El mundo está reconstruyendo el mundo. Los factores que participan en estas elecciones son y serán muchísimos. ¿Somos capaces de conservar nuestra catadura moral en medio de la incertidumbre de

que el mundo que hasta aquí hemos hecho es sólo uno de los miles de mundos alternativos que pudimos haber creado, y de que el mundo que construiremos en los próximos treinta o cincuenta años pueda o no ser mejor, pueda o no reducir la contradicción entre nuestros ideales y nuestros privilegios?

In-sha 'allah.

NOTAS

1. ¡Oh bellas para el sueño del patriota / que ve más allá de los años / brillan tus ciudades de alabastro / que no empañan las lágrimas humanas! / ¡América! ¡América! / ¡Dios derrame su gracia en ti / y corone tu bien con la hermandad/ del uno al otro mar brillante! [E.].
2. Publicado en *Theory and Society*, vol. 21, n. 1, febrero de 1992, pp. 1-28.
3. Parte de la inscripción en la estatua de la Libertad: «*Give me your tired, your poor, your huddled masses yearning to breathe free, the wretched refuse of your teeming shore. Send these, the homeless, tempest-tossed to me, I lift my lamp beside the golden door*» («Dadme a vuestras exhaustas, a vuestras pobres, a vuestras apiñadas masas que anhelan respirar la libertad. A los desdichados despojos de vuestras abarrotadas costas. Enviadme a éstos, los que no tienen hogar, los que la tempestad ha sacudido, yo alzo mi lámpara junto a la puerta de oro») [T.].
4. Jerry L. Martin y Anne D. Neal, *Defending Civilization: How Our Universities Are Failing America and What Can Be Done about It*, American Council of Trustees and Alumni, Washington, D.C., 2001, 51 pp.
5. Linda Colley, «Multiple Kingdoms», *London Review of Books*, 19 de julio de 2001, p. 23.
6. Chinua Achebe, *Home and Exile*, Anchor, Nueva York, 2000, p. 91.
7. Slavoj Žižek, *On Belief*, Routledge, Nueva York, 2001, p. 152.
8. *New York Times*, 28 de noviembre de 2001, E8.
9. Stephen J. Gould, *Full House: The Spread of Excellence from Plato to Darwin*, Three River Press, Nueva York, 1996, p. 41.
10. I. Prigogine, *The End of Certainty*, cit., p. 72.

11. Es un juego con el verso de Malvolio en la quinta escena del segundo acto de Twelfth Night: «*In my stars I am above thee, but be not afraid of greatness. Some are born great, some achieve greatness, and some have greatness thrust upon them*» («En mis estrellas estoy por encima de ti, pero no temas la grandeza. Algunos nacen grandes, otros alcanzan la grandeza y a otros más les cae encima la grandeza.») [T.]

12. *Rendez-vous du donner et de recevoir*: el encuentro del dar y el recibir, en la «civilización de lo Universal», era la idea de Léopold-Sédar Senghor (1906-2001) [T.].

13. «*Ain't I a woman?*»

Tercera parte

¿ADÓNDE VAMOS?

PARTE 3

¿A DÓNDE VAMOS?

X. LA IZQUIERDA: OTRA VEZ LA TEORÍA Y LA PRAXIS

Cuentan que hay un refrán yugoslavo que dice más o menos así: «Lo único absolutamente cierto es el futuro, pues el pasado cambia todo el tiempo»[1]. Hoy la izquierda mundial vive con dos pasados que casi han desaparecido, y de manera bastante repentina. Esto resulta muy desconcertante. El primer pasado en desaparecer es el de la trayectoria de la Revolución francesa. El segundo pasado que desapareció es el de la trayectoria de la Revolución rusa. Ambos desaparecieron más o menos al mismo tiempo, y juntos, en la década de los ochenta del siglo XX. Permítaseme explicar con cuidado a qué me refiero.

La Revolución francesa es desde luego un símbolo. Simboliza una teoría de la historia sumamente compartida a lo largo de dos siglos, y compartida más allá de los confines de la izquierda mundial. La mayor parte del centro liberal del mundo compartía asimismo esta teoría de la historia y en la actualidad hasta una parte de la derecha mundial. Se puede decir que fue la perspectiva dominante en el interior del sistema-mundo a todo lo largo de los siglos XIX y XX. Su premisa era la creencia en el progreso y en la esencial racionalidad de la humanidad. La teoría era que la historia podía verse como un proceso lineal ascendente. El mundo iba en la ruta de la buena sociedad y la Revolución francesa constituía y simbolizaba un gran salto hacia adelante en este proceso.

Esta teoría tuvo muchas variantes. Algunas personas, en especial en Estados Unidos, quisieron sustituir en esta historia la Revolución francesa con la estadounidense. Otras, sobre todo en Gran Bretaña, estuvieron a favor de sustituirla con la Revolución inglesa. Algunas personas quisieron eliminar todas las revoluciones políticas y convertir esta teoría de la historia en el relato de la comercialización creciente de los procesos económicos del mundo o en la continua expansión de sus procesos electorales

o en la realización de una presunta misión histórica del Estado (con mayúscula). Fueran cuales fueran los detalles, todas estas variantes compartían la idea de la irreversibilidad e inevitabilidad del proceso histórico.

Era una teoría esperanzadora de la historia, pues ofrecía un final feliz. Sin importar lo terrible que fuera el presente —como por ejemplo cuando la suerte de la Alemania nazi parecía ir viento en popa, o cuando más opresivo parecía el racismo colonialista—, los creyentes —y casi todos éramos creyentes— nos regocijábamos en el conocimiento que creíamos manejar, según el cual «la historia estaba de nuestro lado». Era una teoría estimulante, hasta para aquellos que en ese momento gozaban de privilegios, toda vez que ofrecía la expectativa de que más adelante todos los demás compartirían los mismos privilegios —sin que perdieran uno solo de ellos los actuales beneficiarios— y que por tanto los oprimidos dejarían de importunar con sus quejas a los opresores.

El único problema con esta teoría de la historia es que no pareció sobrevivir muy bien la prueba de la experiencia. Aquí es donde apareció la Revolución rusa. Fue una especie de codicilo a la Revolución francesa. Su mensaje consistió en que la teoría de la historia simbolizada por la Revolución francesa estaba incompleta, pues era verdadera sólo en la medida en que el proletariado (o las masas populares) se fortaleciera bajo la égida de un dedicado grupo de cuadros organizado en forma de partido o de partido/Estado. Este codicilo fue conocido más adelante como leninismo.

El leninismo fue una teoría de la historia que sólo abrazó la izquierda del mundo y de hecho, en el mejor de los casos, sólo una parte de ella. Aun así, sería ilusorio negar que el leninismo tuvo influencia sobre una parte importante de las poblaciones del mundo, en especial entre 1945 y 1970. La versión leninista de la historia era aún más declaradamente optimista que el modelo estándar de la Revolución francesa, porque el leninismo afirmaba que existía una simple prueba material que se podía localizar si se quería verificar que la historia se desarrollaba según lo planeado: en cualquier sitio en el que un partido leninista tuviera el poder indisputado del Estado, éste se encontraba a las claras en el camino hacia el progreso histórico y, lo que es más, no podía dar marcha atrás. El problema radica en que los partidos leninistas tendieron a estar en el poder únicamente en las zonas del mundo menos prósperas económicamente y las condiciones

en esos países nunca fueron radiantes. Aun así, la creencia en el leninismo fue un antídoto fuerte contra cualquiera de las ansiedades causadas por lo desalentadoras que resultaban las condiciones o los acontecimientos inmediatos en un país gobernado por un partido leninista.

No es necesario repasar aquí hasta qué punto se han vuelto sospechosas todas las teorías del progreso en las dos últimas décadas, y en particular la variante leninista. No digo que no queden creyentes, pues sería falso, pero ya no representan un porcentaje sustancial de las poblaciones del mundo. Éste es un cambio geocultural de proporciones no menores y, como ya lo señalé, ha resultado particularmente desconcertante para la izquierda del mundo, la cual apostó la mayor parte de sus cartas (si no es que todas ellas) a que era correcta al menos la versión de la Revolución francesa de esta teoría de la historia.

¿Por qué se dio este cambio? Hoy en día son muchas explicaciones las que nos llegan. Desde el centro y la derecha mundiales, la explicación dice que la izquierda del mundo leyó mal esta teoría de la historia y eso sigue siendo de algún modo cierto, pero sólo si definimos a la buena sociedad como aquella que se caracteriza por el predominio del libre flujo de los factores de la producción, todos ellos fuera de las manos del gobierno, y en especial el libre flujo de capital. Esta utopía recibe el nombre de neoliberalismo y en la actualidad es muy popular entre los políticos y muchos de los llamados intelectuales públicos. Es, sin embargo, un espejismo y un engaño deliberado a la vez, cuyo auge de influencia ya pasó y que no merece toda la discusión que ha estado suscitando. Para 2010, lo aseguro, a duras penas nos acordaremos de esta loca fantasía momentánea.

Una segunda explicación, proveniente de algunas partes de la izquierda mundial, consiste en que la teoría original sigue siendo correcta, pero que la izquierda mundial ha sufrido algunos fracasos temporales que en breve se han de revertir. Lo único que tenemos que hacer es reiterar con ahínco la teoría (y la praxis). En la medida en que la teoría en ninguna parte predecía tales «fracasos temporales», y en ausencia de una explicación más detallada, ésta me parece un ejemplo de buenos deseos de parte de algunos avestruces. No veo cómo se pueda resucitar el leninismo —como postura ideológica ni como realidad organizativa—, aun si hubiera deseos de hacerlo. Y la Revolución francesa hoy suscita pasiones sólo entre un grupo restringido de académicos.

Una tercera explicación del derrumbe de esta teoría de la historia es que ese derrumbe es tanto la causa como la consecuencia de la crisis del sistema-mundo capitalista. Se trata de una explicación que yo mismo he estado exponiendo en varios trabajos recientes[2]. Sostengo que la teoría misma de la historia tan ampliamente acogida por la izquierda del mundo —es decir, por los que yo llamo los movimientos antisistémicos en sus tres variantes históricas, el comunismo, la socialdemocracia y los movimientos de liberación nacional— fue en sí misma producto del sistema-mundo capitalista. De ahí que, aunque estos movimientos desde luego movilizaron a amplias masas de gente en contra del sistema, asimismo sirvieron paradójicamente en términos históricos como garantías culturales de la relativa estabilidad política del sistema. La creencia misma en la inevitabilidad del progreso fue materialmente despolitizadora y fue particularmente despolitizante en el momento en el que algún movimiento antisistémico llegaba al poder. Creo además que la discrepancia entre lo que estos movimientos prometieron y lo que era realizable dentro del marco del sistema-mundo existente una vez en el poder llegó a ser enorme. Como consecuencia, la base popular se desencantó con estos movimientos, lo que llevó en muchos países a que los sacaran del poder.

El momento decisivo fue la revolución mundial de 1968, durante la cual la llamada vieja izquierda —esto es, los movimientos antisistémicos históricos— se convirtió en el objeto de impugnación para los participantes en las diversas expresiones locales de esta revolución mundial. Uno de los principales resultados duraderos de 1968 fue el rechazo de la teoría del progreso inevitable e irreversible que habían predicado estos movimientos. De ahí que las poblaciones del mundo empezaran a alejarse de los propios movimientos antisistémicos y que entonces comenzaran a deslegitimar las estructuras estatales planteadas por los movimientos como los mecanismos esenciales del cambio progresivo. Pero este desplazamiento popular hacia el antiestatismo, celebrado como fue por los glorificadores del sistema capitalista, en realidad no sirvió a los intereses de estos últimos. Pues de hecho el antiestatismo ha deslegitimado *todas* las estructuras estatales, no sólo las de regímenes particulares. Ha minado entonces, en lugar de fortalecer, la estabilidad política del sistema-mundo y por tanto ha vuelto más aguda su crisis sistémica, a lo que desde luego han contribuido otro tipo de causas.

En mi opinión, la situación de la izquierda del mundo en este momento es la siguiente: 1] Tras quinientos años de existencia, el sistema-mundo capitalista se encuentra, *por primera vez*, en una crisis sistémica verdadera, y nosotros estamos en una etapa de transición. 2] El resultado es intrínsecamente incierto, pero aun así, y también por primera vez en estos quinientos años, existe una perspectiva real de un cambio fundamental, el cual *podría* significar progreso, aunque no necesariamente. 3] El problema principal de la izquierda mundial en esta coyuntura consiste en que la estrategia para la transformación del mundo que desarrolló en el siglo XIX se ha hecho añicos y consecuentemente está actuando con incertidumbre y debilidad, y se encuentra en un estado general de depresión. Permítaseme abundar sobre cada uno de estos puntos.

Crisis sistémica

Uno de los infelices resultados del desorden de la izquierda mundial es la sospecha que en la actualidad rodea a cualquier argumento relativo a la crisis del capitalismo. El gato escaldado del agua fría huye, y ya nos hemos escaldado muchas, muchas veces. El problema básico, si se me permite decirlo, es que la mayoría de las principales figuras de la izquierda mundial de los dos siglos anteriores no leyeron lo que dijo Braudel sobre la multiplicidad de los tiempos sociales y confundieron constantemente las alzas y bajas cíclicas con crisis estructurales. Esto ocurre con facilidad y en especial en una geocultura como la del actual sistema-mundo, una geocultura que se enorgullece en privilegiar a la «novedad» debido a su fe absoluta en la linealidad ascendente de la historia. La izquierda se mostró particularmente renuente a abrazar cualquier argumento que invocara los procesos cíclicos porque identificó erróneamente todos esos argumentos con el subconjunto que afirmaba lo que yo llamaría la «eterna ciclicidad de la historia». Esta última teoría, en efecto, fue empleada por los pensadores conservadores como un argumento contra todos y cada uno de los movimientos transformacionales. Pero el concepto de ciclos dentro de las estructuras —al que me refiero— no sólo es diferente al concepto de la eterna ciclicidad; es virtualmente su opuesto, pues las estructuras no son eternas, sino nada más duraderas, y los ciclos en el interior de ella son lo que garantizan que una estructura nunca pueda ser

eterna. Por tanto no existen ciclos eternos, pues en realidad sí existe la flecha del tiempo, aun cuando no sea lineal.

Por tanto, lo que me parece esencial metodológicamente en el análisis de cualquier sistema social histórico —y la economía-mundo capitalista es un sistema social histórico— es distinguir con cuidado entre los ritmos cíclicos que definen el carácter *sistémico* y que le permiten mantener ciertos equilibrios, al menos a lo largo de la duración del sistema, por un lado, y por otro, las tendencias seculares que crecen a partir de estos ritmos cíclicos definiendo su carácter *histórico* y que quieren decir que, tarde o temprano, un determinado sistema no será capaz de contener sus contradicciones internas y por tanto ingresará a una crisis sistémica. En tal metodología, se puede decir que cualquier sistema histórico tiene tres momentos en el tiempo: su génesis —que requiere explicarse pero que ocurre normalmente como resultado de la caída de algún otro sistema histórico—, el periodo relativamente largo de lo que podría llamarse el funcionamiento «cuasinormal» de un sistema histórico —cuyas reglas y limitaciones requieren ser descritas y analizadas— y su etapa de crisis definitiva, que requiere ser vista como un momento de elección histórica cuyo resultado siempre es indeterminado.

Creo que en la actualidad un cierto número de tendencias al fin han llegado a niveles en los que son una amenaza para el funcionamiento básico del sistema. Resumiré apretadamente lo que en otra parte expuse de manera más amplia[3]. El capitalismo como sistema histórico se define por el hecho de que hace de la acumulación sin fin de capital algo central y primario estructuralmente. Esto significa que las instituciones que constituyen su marco recompensan a quienes persiguen la acumulación sin fin de capital y penalizan a quienes no lo hacen.

Pero ¿cómo se acumula el capital? El *prerrequisito* crucial es obtener utilidades de las operaciones económicas, cuantas más, mejor. Y la utilidad es una función del diferencial entre los costos reales y los precios posibles. Digo precios posibles porque desde luego ningún vendedor puede incrementar infinitamente el precio demandado por un bien y esperar venderlo. Siempre hay límites. Los economistas le llaman a esto la elasticidad de la demanda. Dentro de los límites de las tasas de elasticidad, la utilidad real depende de tres costos: el costo del trabajo, el costo de las inversiones y de la infraestructura, y el costo de los impuestos.

Ahora bien, supongamos que midiéramos estos costos globalmente como porcentajes de los precios de venta totales y llegáramos hipotéticamente a niveles promedio. Ésta es una operación que nadie ha realizado y que tal vez no sea realizable. Aunque sí es posible concebirla y acercarse a los resultados. Les diría que a lo largo de quinientos años y a lo largo de la economía-mundo capitalista en general, los tres costos han ido aumentando constantemente como un porcentaje del valor total de lo producido. Y el resultado neto es que nos encontramos dentro de (e internándonos cada vez más en) una reducción de las utilidades a nivel global que amenaza la habilidad de los capitalistas para acumular capital.

De hecho, esto es algo que los capitalistas discuten todo el tiempo, aunque ellos emplean otra terminología. Hablan de la «eficiencia de la producción», con lo que en esencia se refieren a la reducción de costos como un porcentaje del valor total. En efecto, hablan de usar menos personas para producir la misma cantidad de bienes o de conseguir insumos más baratos (lo que con frecuencia implica menos gente para producir ese insumo). En el caso de la competencia intercapitalista, el productor más eficiente obtendrá más utilidades que su competidor. Pero mi pregunta es otra: ¿es la producción, considerada globalmente y en todos los sectores a la vez, más «eficiente» hoy que hace cien, doscientos o trescientos años?

No sólo soy escéptico en cuanto a que la producción global sea más «eficiente» desde el punto de vista del productor, sino que sostengo que la curva ha estado yendo persistentemente hacia abajo. Todos los llamados triunfos de la eficiencia productiva son sólo esfuerzos por frenar el ritmo de la curva descendente. Puede verse toda la ofensiva neoliberal de las dos últimas décadas como un esfuerzo gigantesco por frenar los crecientes costos de producción, disminuyendo primero el costo de los salarios y los impuestos y en segundo lugar disminuyendo el costo de los insumos por la vía de los avances tecnológicos. Creo, además, que ha sido sumamente limitado el grado total de éxito, por doloroso que haya sido para aquellos que han aguantado el peso del ataque, y que incluso las limitadas ganancias están por volverse pérdidas.

¿Qué otra cosa es el tema en la constante gritería sobre la amenaza de la inflación, invocada tan frecuentemente por Alan Greenspan y sus compinches en Alemania y Gran Bretaña? Si se lee lo que dicen, la causa potencial de este monstruo terrible que se llama inflación es que los trabajadores

puedan obtener salarios más altos o que los gobiernos puedan gastar más, y por tanto recaudar todavía más impuestos. Al menos ellos no parecen hacerse ilusiones sobre la fuente de la amenaza a la acumulación de capital. A fin de cuentas, una inflación moderada es la condición normal de la economía-mundo capitalista cuando funciona bien, y así ha sido durante un largo periodo. Pero la inflación normal es de hecho consecuencia del aumento en los niveles salariales y de impuestos, y por tanto ése es precisamente el fenómeno al que me refiero.

¿Por qué motivo estos tres precios se han incrementado lenta pero constantemente a lo largo del tiempo, no obstante los mejores esfuerzos de los capitalistas por reducirlos? Permítaseme delinear brevemente las razones del incremento del costo en cada caso. Los salarios aumentan porque los trabajadores se organizan. Éste es un viejo tema, pero no por ello deja de ser exacto. Las formas de organización son múltiples. Cada vez que la acción sindical de los trabajadores se vuelve muy costosa para los capitalistas, y en especial en las «fases b» del ciclo Kondratieff, cuando la competencia a nivel global es más aguda, los capitalistas han buscado «huir» ya sea de la ciudad al campo, o de los lugares en los que los trabajadores están bien organizados a otros lugares en donde se encuentren peor organizados.

Si se ve este proceso a lo largo de quinientos años, se puede apreciar que ha asumido la forma de una transferencia frecuente (aunque no continua) de los procesos productivos a zonas incorporadas recientemente a la economía-mundo capitalista. La razón ha sido sencilla. En esas zonas se puede encontrar una fuerza de trabajo de áreas rurales menos comercializadas, a la que se puede hacer aceptar niveles salariales por debajo del patrón mundial. Se les puede persuadir porque para ellos en ese momento tales salarios representan un incremento real en su ingreso total. La dificultad radica en que una vez que estos trabajadores desplazados residen en la nueva zona laboral (urbana por lo general) por un tiempo (digamos de veinticinco a cincuenta años), mudan sus patrones de comparación, aprenden a su vez los estilos del nuevo mundo del trabajo y empiezan a organizarse y a exigir niveles salariales más altos.

El pobre capitalista se ve reducido a la necesidad de huir nuevamente. Hoy el problema está en que, después de quinientos años, quedan pocos lugares a donde correr. Se ha vuelto en extremo difícil frenar el proceso del alza salarial. En la actualidad, hasta en los barrios miserables de los

grandes centros urbanos de los países del sur, las alternativas de ingreso de un trabajador asalariado potencial son bastante más altas que las de sus abuelos campesinos; y por tanto, si alguien desea contar con sus servicios en la llamada economía formal, tiene que pagar por ellos.

El mismo proceso de agotamiento de las zonas de bajo costo se ha estado dando en el área de los insumos. El mecanismo principal que los capitalistas han empleado para mantener bajos los costos de los insumos ha consistido en no pagar algunos de ellos, consiguiéndolos en cambio a costa de la colectividad. Esto recibe el nombre de externalización de costos. Un productor externaliza sus costos en tres formas: elimina los desperdicios sin procesar al exterior de su propiedad sin pagarle a alguien que lo procese; compra materias primas al costo que las consigue pero sin pagar el costo de su sustentabilidad; emplea infraestructura construida a costa de la colectividad. Estas tres maniobras no son poca cosa en la reducción del costo de producción y por tanto incrementan la tasa de utilidad.

Las dos primeras de estas formas de externalización han dependido de la localización de áreas nuevas para tirar el desperdicio y para obtener materias primas cuyas fuentes anteriores se hayan agotado. Con la expansión constante de las áreas incluidas dentro de la economía-mundo capitalista y con el incremento constante de la tasa de su empleo, el globo se va quedando sin lugares de reemplazo. Éste es el problema que enfrenta el movimiento ecologista, el cual asimismo ha señalado que las formas de eliminación de desechos a bajo costo que adoptan los productores y la colectividad han provocado un daño importante al ecosistema, el cual necesita urgentemente una reparación costosa. La tercera forma de externalización de costos, el empleo de infraestructura construida a expensas de la colectividad, requiere de un incremento constante en los impuestos, punto al que nos acercamos. La única solución de largo plazo a estos problemas es la internalización de costos, la cual, frente a los límites de la elasticidad de la demanda, significa una reducción de las utilidades a largo plazo.

Por último, los impuestos han ido subiendo, como todos nos los recuerdan. No importa que los impuestos estén distribuidos de manera desigual, para todos han estado subiendo y esto incluye a todos los productores. Los impuestos han subido por una sencilla razón: lo que los politólogos llaman la democratización del mundo y cuya consecuencia ha sido la expansión del Estado benefactor. La gente ha estado exigiendo

mayores inversiones estatales en la educación, en la salud y en la garantía de un ingreso vitalicio. Más aún, el umbral de las exigencias se ha ido incrementando de manera constante y extendiéndose geográficamente hasta incluir más y más partes del mundo. Éste ha sido el precio de la relativa estabilidad política y no hay señales de que la presión desde abajo esté cediendo en modo alguno.

Un punto final. No es que todas estas presiones a la alza sobre la tasa de utilidades sean resultado de las exigencias sólo de los productores. Los mismos capitalistas han sido los responsables de este aumento en los costos. Ellos (o cuando menos algunos de ellos) han favorecido algún incremento en los niveles salariales como medio para crear una demanda efectiva. Ellos (o cuando menos algunos de ellos) han estado de parte de la externalización de algunos costos, como la forma de garantizar las posibilidades futuras de producción. Ellos (o cuando menos algunos de ellos) han estado de parte del Estado benefactor como una forma de apaciguar a las clases obreras. Y ellos han favorecido otros tipos de erogaciones estatales (y por tanto de tributación) como un medio para reprimir a las clases obreras. Y por último han sido ellos (o cuando menos algunos de ellos) los que han estado a favor de todas estas medidas como la ruta para crear presiones de tipo financiero sobre sus competidores más débiles.

Sin embargo, el resultado de todo lo anterior ha sido un incremento masivo en los costos, lo que conduce a una reducción de las utilidades a nivel mundial. La locura misma de nuestra actual manía especulativa, mucho más aguda en el principal baluarte del sistema, Estados Unidos, no es una prueba contra esta hipótesis, sino a favor de ella. Pero no puedo abundar más aquí en esta tesis si lo que quiero es discutir los prospectos para el cambio fundamental y la estrategia para la izquierda mundial.

TRANSICIÓN SISTÉMICA

¿Qué quiere decir que un sistema ingresa en una crisis sistémica? Quiere decir que las tendencias seculares están llegando a asíntotas que no pueden cruzar. Quiere decir que los mecanismos que se han usado hasta ese punto para regresar el sistema a equilibrios relativos ya no funcionan, pues tienen que mover el sistema muy cerca de su asíntota. Quiere decir,

en lenguaje hegeliano, que ya es imposible contener las contradicciones del sistema. Quiere decir, en el lenguaje de las ciencias de la complejidad, que el sistema se ha alejado de su equilibrio, que está ingresando a una etapa de caos, que sus vectores se bifurcarán y que eventualmente se creará un nuevo sistema, o nuevos sistemas. Quiere decir que el «ruido» en el sistema, lejos de ser un elemento que se pueda ignorar, pasará al primer plano. Quiere decir que el resultado es intrínsecamente incierto, y que es creativo.

Esta descripción de la crisis en el sistema se aplica a todos y cada uno de los sistemas, del universo entero a los mundos subatómicos, de los sistemas físicos a los biológicos y a los sistemas sociales históricos. Se aplica más cabalmente y con mayor complejidad a los sistemas sociales históricos, toda vez que son los sistemas más complejos fuera del cosmos mismo. El empleo de este modelo no significa reducir los fenómenos sociales a fenómenos físicos. Es exactamente lo contrario. Es interpretar los fenómenos físicos como si fueran fenómenos sociales, con agentes, imaginación, autoorganización y actividad creativa.

Siempre me ha parecido curioso que esta descripción pase por mecanicista y, más aún, como pesimista. Se trata de una forma de análisis que niega directamente la validez de lo que hemos llamado «mecánico» en el pensamiento social de los últimos siglos. Y no es del todo pesimista pues es necesariamente neutral en la predicción del resultado. No anticipa resultados ni buenos ni malos. No hay forma de predecir los resultados, toda vez que los resultados alternativos dependen de toda una infinidad de disyuntivas desconocidas e incognoscibles.

Podríamos pensar un periodo caótico de una transición sistémica como un periodo en que el «libre albedrío» reina de manera más o menos soberana, sin las trabas —que normalmente tiene— de la camisa de fuerza de la costumbre y de las limitaciones estructurales. La Revolución francesa y la Revolución rusa fueron esfuerzos increíbles por transformar el mundo, que involucraron las energías movilizadas de mucha, mucha gente en diversos lugares y a lo largo de un prolongado periodo de tiempo, y sin embargo cambiaron muchas menos cosas de las que se proponían. Y si bien creían estar implementando cambios, más adelante muchos de estos cambios se revirtieron o se subvirtieron. Medidas con la vara de sus esperanzas y de sus proclamas, no se puede decir que estas

revoluciones fueran éxitos notorios, no obstante el hecho de que dejaron marcas indelebles en todo lo que desde entonces ha sucedido.

La política de la transición es distinta a la de los periodos cuasinormales. Aprovecha la ventaja y gana posiciones en un momento en que cualquier cosa es posible políticamente y en el que la mayoría de los actores encuentran extremadamente difícil formular estrategias de alcance medio. La confusión ideológica y analítica se convierte en una realidad estructural antes que en una variable accidental. La economía de la vida cotidiana se sujeta a fluctuaciones más salvajes que las habituales y para las cuales teníamos explicaciones sencillas. Sobre todo, el tejido social parece menos confiable y las instituciones en las que confiamos para garantizar nuestra seguridad inmediata parecen fallar. De este modo, los delitos antisociales parecen extenderse y esta percepción crea temor y, por ende, como reflejo la expansión de la privatización de las medidas y la fuerza de seguridad. Si esto suena conocido, es porque está sucediendo, en diferentes grados, a lo largo del sistema-mundo.

Hay que preguntarse cuáles son las reacciones posibles de las diferentes fuerzas políticas en una situación así. Lo más fácil de predecir es la reacción de los estratos superiores del sistema-mundo. Son desde luego una mezcla compleja y no constituyen un grupo organizado. Pero probablemente se les pueda dividir en dos grupos principales. La mayoría compartirá la confusión general y se remitirá a su tradicional política de corto plazo, tal vez con una dosis más grande de represión en la medida en que no se ve que la política de concesiones produzca en el corto plazo la calma que supuestamente debía producir.

Y luego está la pequeña minoría entre los estratos superiores que es lo suficientemente previsora e inteligente para percibir el hecho de que el actual sistema se está cayendo y que quiere que el nuevo sistema asegure su privilegiada posición. La única estrategia para ese grupo es la estrategia de Lampedusa: cambiar todo para que nada cambie. Este grupo contará con una firme determinación y con una gran cantidad de recursos a su alcance. Puede contratar la inteligencia y la habilidad, más o menos a su antojo. Lo hará. Es probable que ya lo esté haciendo.

Ignoro con qué haya de salir este grupo, o por medio de qué medios sus miembros busquen llevar a cabo la forma de transición que les interesa.

Sé que sea lo que sea parecerá atractivo y resultará frustrante. El aspecto más frustrante es que tales proposiciones pueden venir cubiertas con la vestimenta de un cambio radical progresista. Se necesitará la aplicación constante de una crítica analítica para sacar a la superficie las consecuencias verdaderas y para distinguir y valorar los elementos positivos y negativos. Esto ya ha estado sucediendo en una larga lista de propuestas relativamente menores para diversos tipos específicos de problemas, tales como la ecología o la ingeniería genética, y la lista podría ampliarse.

En el otro lado del campo de batalla virtual se ubicarán todos aquellos que busquen reconstruir el mundo de modo tal que sea más democrático y más igualitario. Empleo estos dos criterios como una definición mínima pero de hecho crucial de la izquierda mundial. Si los diversos grupos que comparten este objetivo actuaran juntos, éste sería un momento de grandes posibilidades para lograr una transformación significativa en la consecución de sus esperanzas. Pero como ya antes lo señalé, en su situación actual actúan con incertidumbre, debilidad y en un estado generalizado de depresión. Puedo entender la incertidumbre, aunque es posible superarla. Pero no existe la necesidad inherente de que la izquierda mundial se muestre débil o deprimida, aun cuando sí veo que los impactos de los pasados treinta años han inducido semejantes reacciones.

Ignoramos quién prevalecerá en la lucha por resolver la bifurcación sistémica entre quienes desean moverse en la dirección de un nuevo sistema social histórico que comparta con el actual la característica crucial del privilegio jerárquico y quienes desean moverse en la dirección de un sistema relativamente democrático, relativamente igualitario. No lo sabemos y no lo podemos saber. Si actuamos, debemos actuar dentro del marco de un resultado incierto. No hay carreta a la cual treparse. Sólo hay una lucha brutal en la que debemos tratar de hacer que prevalezca la primacía de la racionalidad material. Ahora me quiero referir a las rutas posibles de acción.

UNA ESTRATEGIA PARA LA IZQUIERDA MUNDIAL

¿En qué estaba mal la estrategia que la izquierda mundial desarrolló a lo largo del siglo XIX? Debió estarlo en muchos aspectos, pues la estrategia

no fue exitosa. La pieza central de la estrategia global fue el concepto de «los dos pasos»: primero obtener el poder del Estado, transformar el mundo después. Esta secuencia tenía sentido en la medida en que el control de la maquinaria estatal parecía el único camino para superar el acumulado poder económico y cultural de los estratos privilegiados, y la única forma de asegurar la construcción —y la conservación frente a los contraataques— del nuevo tipo de instituciones. Cualquier otro camino hacia la transformación social parecía utópico —en la acepción peyorativa de sueño de opio—, y esta opinión pareció confirmarse por el hecho de que otros diversos caminos hacia la transformación, cada vez que se probaron, se toparon con un agresivo contraataque y con la supresión final.

De ahí que la estrategia de los dos pasos pareciera la única que funcionaría. Y sin embargo fracasó. En retrospectiva sabemos lo que sucedió. La estrategia de los dos pasos no funcionó porque una vez logrado el primer paso —y de hecho se logró en un gran número de países— el nuevo régimen no pareció tener la capacidad para dar el segundo. Ésta es precisamente la fuente del desencanto con la vieja izquierda. ¿Pero por qué flaquean los movimientos en el segundo paso? Durante mucho tiempo se sostuvo que si un determinado régimen no transformaba el mundo como lo había prometido, era porque la dirigencia en cierto modo había «traicionado» la causa y se había «vendido». La idea de que los líderes se venden, al igual que la idea de que las masas tienen una falsa conciencia, me parece que analíticamente es estéril y que en términos políticos resulta paralizante. Es verdad que algunos dirigentes colocan la ambición personal por encima de los principios que proclaman, del mismo modo en que ciertas personas comunes y corrientes no parecen creer en los mismos principios en los que muchos (casi todos) de los suyos creen. Sin embargo, la pregunta es: ¿por qué prevalece esa gente?

El problema básico no es ético o psicológico, sino estructural. Los estados en el interior del sistema-mundo capitalista tienen un poder enorme, pero sencillamente no son todopoderosos. Quienes están en el poder no pueden hacer todo lo que quieren y a pesar de ello seguir en el poder. Quienes están en el poder están de hecho bastante limitados por todo tipo de instituciones y en especial por el sistema interestatal. Ésta es una realidad estructural con la que se han topado, una y otra vez, todos los movimientos que han llegado al poder. Como árboles en una tormenta,

dichos regímenes o se han doblado o se han quebrado. Ninguno ha permanecido erguido, ni hubiera podido permanecer erguido. Y en muchos modos era peligrosamente ingenuo esperar que sí lo hicieran.

No es que nadie desde la izquierda hubiera advertido sobre los peligros de la estrategia de los dos pasos. Sucede que quienes discutieron sobre sus peligros nunca lograron convencer a la mayoría de que podía existir una ruta alternativa eficaz. El hecho de que los poderosos del mundo controlaran las armas —por la vía de los ejércitos y de las fuerzas policiacas del Estado— parecía volver imposible que estos movimientos realizaran ningún cambio verdaderamente fundamental antes de obtener el poder del Estado. Y la mayoría de la izquierda probablemente estaba en lo cierto en este punto. De hecho no había un camino alternativo en tanto estuviera operando dentro del ámbito del sistema-mundo capitalista que gozaba todavía de una situación básicamente estable.

Pero aún hay más. Los análisis de la izquierda incurrieron en múltiples prejuicios que la impulsaron hacia esta orientación estatal. En primer lugar, fue un prejuicio considerar que la homogeneidad era en cierto modo mejor que la heterogeneidad y que por tanto la centralización era en cierto modo mejor que la descentralización. Esto se derivó del falso supuesto de que igualdad significa identidad. Es cierto que un gran número de pensadores ya habían señalado la falacia de esta ecuación, Marx entre ellos, quien distinguió la equidad de la igualdad. Pero para los impacientes revolucionarios, el camino centralizador, homogeneizador, era el más sencillo y el más corto. No requería de un arduo cálculo para equilibrar el complejo conjunto de decisiones. Decían que, en efecto, no se podían sumar manzanas y naranjas. El único problema es que el mundo real está hecho precisamente de manzanas y de naranjas. Si no se es capaz de realizar semejante aritmética, no se pueden tomar decisiones políticas verdaderas.

El segundo prejuicio era virtualmente el opuesto. Mientras que la preferencia en favor de la unificación del esfuerzo y del resultado debió empujar lógicamente hacia la creación de un solo movimiento mundial y la defensa de un Estado mundial, la realidad de facto de un sistema multiestatal, en el que algunos estados eran visiblemente más poderosos y tenían más privilegios que otros, empujó a los movimientos a ver el Estado como un mecanismo de defensa de los intereses colectivos dentro del

sistema-mundo, un instrumento más relevante para la gran mayoría dentro de cada uno de los estados que para los pocos privilegiados. De nuevo, un gran número de pensadores ya había señalado la falacia de creer que cualquier Estado dentro del sistema-mundo moderno serviría o podría estar al servicio de los intereses colectivos en lugar de atender los de unos cuantos privilegiados. Pero las mayorías débiles en los estados débiles no fueron capaces de ver otra arma a la mano en sus luchas contra la marginación y la opresión que la de una estructura estatal que creían (o mejor dicho, esperaban) poder controlar ellos mismos.

El tercer prejuicio era el más curioso de todos. La Revolución francesa proclamó como consigna propia «Libertad, Igualdad, Fraternidad». Lo que en la práctica ha sucedido desde entonces es que casi toda la gente ha eliminado de la consigna la parte de la «fraternidad», sobre la base de que era simple sentimentalismo. Y el centro liberal ha insistido en que la «libertad» debía ir antes que la «igualdad». De hecho, lo que los liberales en verdad querían decir es que la «libertad» —definida en términos políticos exclusivamente— era lo único que importaba y que la «igualdad» representaba un peligro para la «libertad» y había que atenuarla o de plano desecharla.

Este análisis era fraudulento y la izquierda del mundo cayó embaucada. La izquierda del mundo, y en particular su variante leninista, respondió a este discurso liberal centrista invirtiéndolo e insistiendo en que la igualdad (económica) debía ir antes que la libertad (política). Fue una respuesta totalmente equivocada. La respuesta correcta dice que no hay manera de separar a la libertad de la igualdad. Nadie puede tener la «libertad» de elegir si sus elecciones están limitadas por una posición inequitativa. Y nadie puede ser «igual» si no tiene el grado de libertad que otros tienen, es decir, si no disfruta de los mismos derechos políticos y del mismo grado de participación en las decisiones reales.

Sin embargo, todo lo anterior no es sino agua que ya pasó. La izquierda tomó su decisión y ha tenido que vivir con ella. Hoy en día, a resultas de eso y como todos bien sabemos, la izquierda del mundo está en grandes problemas. Sostengo, sin embargo, que esto no se debe ver de manera aislada. Los errores de la izquierda, la estrategia fracasada, fueron un resultado casi inevitable de las operaciones del sistema capitalista en contra del cual luchaba. Y el extendido reconocimiento de este fracaso his-

tórico de la izquierda es parte esencial del desorden causado por la crisis general del sistema-mundo capitalista.

El fracaso de la izquierda ayer y su reconocimiento hoy es precisamente lo que hará alcanzar sus objetivos a la izquierda del mundo mañana. *¡Es posible, pero de ningún modo seguro!* En el siguiente medio siglo se construirá un nuevo sistema histórico. Ya se inició la batalla a nivel mundial sobre cómo será. Y ¿qué podemos hacer?

Pienso que analizar es lo primero que podemos hacer en la izquierda. Lo digo no porque me dirija a los científicos sociales, esto es, a personas que en su vida profesional están presumiblemente metidas en el análisis de lo social, sino porque uno de los problemas del mundo y en particular de la izquierda del mundo, radica en que nuestros análisis anteriores no han sido tan buenos y parecen haber sido parte de la causa de que nos encontremos en los dilemas en que hoy nos vemos. Aquí sólo puedo repetir una serie de temas en los que he estado insistiendo desde hace un tiempo. El primero es la importancia en la elección de la unidad de análisis. Pienso que la unidad de análisis relevante es el sistema-mundo moderno, que es la economía-mundo capitalista. Lo segundo que podemos hacer es analizar el sistema en la *longue durée*, que, sin embargo, claramente no es eterna. Lo que esto quiere decir es que en un determinado sistema histórico, como por ejemplo el de la economía-mundo capitalista, necesitamos distinguir los periodos de génesis, de operación cuasinormal, y los de crisis estructural del sistema en general.

Lo tercero que podemos hacer es entender los procesos sistémicos en los términos de su complejidad, es decir, su tendencia a largo plazo a alejarse del equilibrio y a arribar a momentos de bifurcación con un resultado indeterminado. En cuarto lugar está hacer énfasis particular en el papel institucional dentro de la economía-mundo capitalista de a] los movimientos antisistémicos y b] las estructuras del saber. Y en quinto lugar está el colocar todos estos análisis en el contexto de impensar —que es diferente a repensar— las categorías que nos heredó en buena medida el siglo XIX para que podamos enfrentar las necesidades y reflexionar sobre la geocultura del actual sistema-mundo.

Desde luego que el análisis es siempre un componente necesario de la praxis. Pero se vuelve particularmente urgente y central cuando

confrontamos una crisis estructural porque es justo entonces que las *categorías de pensamiento* aceptadas ofrecen el mayor obstáculo a la acción útil. El análisis por sí mismo nunca es acción. La acción requiere de organización. La izquierda del mundo ha creído durante los últimos doscientos años que esto se refería a una acción altamente coordinada, de preferencia dentro de una sola estructura jerárquica, creyendo que se trataba de la más eficaz forma de acción, si no es que la única.

Pienso que este supuesto resultó equivocado. Los componentes sociales que forman potencialmente a la izquierda del mundo son harto diversos, enfrentan un gran número de distintos problemas inmediatos, se originan en escenarios culturales sumamente variados como para que funcione un sistema de centralismo democrático, incluso si fuera genuinamente democrático. Esto lo reconocen un par de consignas que surgieron en años recientes y que señalan hacia otra dirección. Una es la consigna estadounidense de la «coalición arco iris» (*rainbow coalition*), una frase que ha sido copiada en otros lugares del mundo. La generó la sensación de que, para una muy amplia variedad de personas, las posturas políticas tienen raíces en, o están profundamente afectadas por sus ubicaciones sociales y por sus identidades. La otra consigna es la que lanzó en años recientes la izquierda francesa: «izquierda plural». También esta frase se está copiando. Se refiere menos a la realidad de las diferentes identidades que a la de la multiplicidad de tradiciones y prioridades políticas.

Como sea que apreciemos los esfuerzos actuales por crear una coalición de izquierda de nuevo estilo, el núcleo de la idea me parece a mí absolutamente correcto y de hecho esencial si hemos de realizar algún progreso político significativo. Nos fortalecemos colectivamente, no nos debilitamos, en la medida en que las personas se organicen bajo las formas y las estructuras que les resulten significativas, siempre y cuando los grupos que formen *estén dispuestos* a dialogar entre ellos y a establecer coaliciones útiles. Esto va más allá que un asunto de política parlamentaria. Puede y debe operar a todos los niveles, de lo global a lo local. Pero más que nada, no puede ser un mero asunto de alianzas políticas, sino de un debate constante y de análisis colegiado de parte de estos movimientos en concierto entre ellos. Es cuestión de crear y de fortalecer una cultura particular de acción política colegiada en contraposición a la acción política jerárquica. No será fácil.

Sin embargo, ¿qué es lo que deben impulsar tales coaliciones? Pienso que existen tres grandes líneas teóricas y prácticas que hay que enfatizar. La primera es la que llamo «obligar a los liberales a ser liberales». El talón de Aquiles de los liberales del centro es que ellos no quieren poner en práctica su propia retórica. Una pieza central de su retórica es la elección individual. Sin embargo, a muchos niveles elementales, los liberales se oponen a la elección individual. Uno de los más obvios y el más importante es el derecho a elegir dónde vivir. Los controles a la inmigración son antiliberales. Hacer una elección —digamos, un médico o una escuela— que dependa de los recursos con que se cuente es antiliberal. Las patentes son antiliberales. Y se podría seguir. El hecho es que la economía-mundo capitalista sobrevive sobre la base de no cumplir con la retórica liberal. La izquierda del mundo debe denunciar el engaño sistemática, regular y permanentemente.

Pero claro que denunciar el engaño retórico es nada más el principio de la reconstrucción. Debemos contar con un programa positivo propio. Ha habido un cambio verdaderamente abismal en los programas de los partidos de izquierda y en los movimientos alrededor del mundo entre 1960 y 1999. En 1960 sus programas hacían énfasis en las estructuras económicas. Abogaban por una u otra forma —por un nivel o por otro— de socialización, por lo general de nacionalización, de los medios de producción. Decían poco, si es que decían algo, sobre las desigualdades que no estaban definidas como basadas en la clase. Hoy en día, casi todos estos mismos partidos y movimientos, o sus sucesores, plantean propuestas para enfrentar las desigualdades de género, raza y etnicidad. Muchos de los programas son terriblemente insuficientes, pero al menos han sentido la necesidad de decir algo. Por otra parte, no existe un solo partido o movimiento en la actualidad que se considere de izquierda y que abogue por una mayor socialización o nacionalización de los medios de producción, y algunos en realidad proponen ir en dirección opuesta. Es un viraje asombroso. Algunos lo celebran, otros lo denuncian. La mayoría nada más lo acepta.

Hay un enorme plus en este cambio cataclísmico de énfasis. La izquierda del mundo nunca enfrentó con la suficiente seriedad el mayor problema para casi todos, que es la realidad cotidiana de las múltiples inequidades a nivel mundial. La igualdad significa muy poca cosa si sólo se trata de la igualdad entre los ricos. El sistema-mundo capitalista ha producido

la mayor polarización geográfica de la riqueza y del privilegio que el planeta haya visto. Y la prioridad más alta de la izquierda del mundo debe ser acortar esta distancia radicalmente y tan rápido como sea posible. Pero ésta no es la única distancia que debe acortarse. Están todas las otras a las que nos hemos referido durante mucho, mucho tiempo: clase, raza, etnicidad, género, generación. En resumen, debemos abordar el tema de la igualdad como un asunto sobre el que realmente algo puede hacerse.

Pero decretar la igualdad como objetivo no es alcanzarla. Pues hasta contando con la buena voluntad de todas las partes —y desde luego esto no se puede dar por hecho, más bien al contrario— no es fácil dar con soluciones equitativas. Aquí yo pienso que necesitamos reintroducir —revivir, de hecho—: el concepto de la «racionalidad material» de Weber. Él se refería a lo que es racional en términos de sistemas de valores colectivos, ampliamente aceptados, en contraposición a lo que es racional en términos de conjuntos de objetivos particulares, descritos con precisión, que una persona o una organización se puedan plantear. El mismo Weber fue ambivalente con respecto de la actitud que se debía tomar *vis-à-vis* la «racionalidad material». Algunas veces la describió de tal forma que la hizo parecer su prioridad y a veces de tal forma que subrayó sus temores de que las organizaciones ideológicas (léase: el Partido Socialdemócrata Alemán) pudieran imponer sus opiniones sobre las de los demás[4]. La mayoría de los acólitos de Weber después de 1945 sólo han visto estos últimos sentimientos, ignorando los primeros. Pero nosotros podemos establecer nuestro propio uso de este importante concepto y lo que nos sugiere.

Lo que a mí me parece que Weber estaba señalando es que, en un mundo de actores múltiples y de múltiples conjuntos de valores, se pueden dar resoluciones a los debates que sean más que el resultado de la simple aritmética (contar los votos) y del desorden general en donde cada cual vaya en pos de su propio antojo. Puede haber formas materialmente racionales de tomar decisiones sociales. Saber cuáles son requiere de un largo periodo de debate claro, activo y abierto, así como de un esfuerzo colectivo para balancear las prioridades a corto y a largo plazo.

Tómese un asunto que es obvio, los problemas de las prioridades generacionales. Hay en todo momento un excedente social, que se puede dividir entre cuatro grupos generacionales: los niños, los adultos en edad laboral, los ancianos y los que están por nacer. En términos de gasto

colectivo, ¿cuál es la proporción correcta que se les asignará? Con toda seguridad no existe una respuesta fácil o evidente. Sino que se trata de una pregunta que necesita de algunas decisiones mesuradas, a las que se debe llegar democráticamente; es decir, involucrando la participación real y significativa de todos, al menos de todas las personas vivas. En la actualidad, en el sistema presente, no contamos con un proceso real que nos permita realizar esto, ni siquiera en el interior de un solo Estado, para no hablar de hacerlo de modo global. ¿Podemos construir semejante proceso? Debemos hacerlo. Si no podemos, renunciamos para siempre al objetivo tradicional de la izquierda del mundo, el de un mundo relativamente democrático, relativamente igualitario. Yo no estoy dispuesto a renunciar a este objetivo. Así, en principio soy optimista en cuanto a que la humanidad sí es capaz de construir tales procedimientos. Pero recuérdese que no sólo es difícil, sino que existen muchas, muchas personas poderosas que no desean ver que se establezcan tales procedimientos.

Lo que podemos decir sobre la cuestión de las inequidades múltiples y las formas en las que podemos superarlas es que al menos, y por fin, hoy son objeto de debates serios. Están en el plan de trabajo político de la izquierda del mundo. Y si hasta el momento no hemos llegado a respuestas muy buenas, al parecer estamos trabajando en ellas y con muchos menos ataques personales de los que se habrían temido y de los que se daban hace veinte o treinta años.

Pero el gran avance en el asunto de las inequidades múltiples ha ido acompañado de un gran retroceso en el flanco de la reconstrucción de nuestras instituciones económicas. Si el capitalismo se derrumba, ¿seguimos contando con una alternativa que satisfaga la meta tradicional socialista: un sistema socialmente racional que maximice la utilidad colectiva y la distribución justa? Si la izquierda mundial está planteando tales proposiciones, yo no las he escuchado. Entre quienes en un extremo del espectro de la izquierda proclaman «nuevas» ideas que son tan sólo versiones diluidas de una administración centrista del sistema capitalista y quienes se encuentran en el otro extremo con nostalgia por las panaceas de ayer, parece haber una verdadera pobreza de ideas serias.

La izquierda mundial necesita hacer frente a la crítica más sistemática y efectiva que se ha hecho a la retórica histórica socialista, el cargo de que la propiedad colectiva de los medios de producción conduce al desperdicio,

al desinterés en la eficiencia tecnológica y a la corrupción. Esta crítica no resultó falsa en lo que hoy llamamos el «socialismo realmente existente». Esto lo reconocen los regímenes de esa naturaleza que aún sobreviven (o al menos casi todos ellos), pero su respuesta ha sido crear un espacio enorme para la propiedad privada en el interior de sus regímenes y etiquetarlo como «socialismo de mercado». Lo anterior tal vez parezca resolver en el corto plazo algunas dificultades económicas, pero de hecho fracasa de cabo a rabo al hacer frente a los problemas subyacentes que el movimiento socialista mundial se propuso originalmente enfrentar: la gran desigualdad y el gran desperdicio social.

Sugiero que acaso exista otra ruta, que de hecho se ha ensayado de manera parcial y que es harto prometedora. Pienso que se podrían obtener casi todas las ventajas de la propiedad privada y sin embargo eliminar casi todos sus aspectos negativos al resguardar las actividades productivas dentro de estructuras de tamaño medio, descentralizadas, competitivas y no lucrativas. La clave está en que sean no lucrativas, esto es, que nadie reciba «dividendos» o «reparto de utilidades» y que todos los beneficios vayan de regreso a la organización o que sea tributado por la colectividad para ser reinvertido en otra parte.

¿Cómo podrían trabajar tales estructuras? Bueno, de hecho sabemos cómo, en el sentido de que existen paralelismos. Desde hace doscientos años, la mayoría de las principales universidades y hospitales en Estados Unidos han trabajado a partir de esos principios. Podemos decir lo que queramos sobre su funcionamiento, pero no que son «ineficientes» o que estén «tecnológicamente rezagados» en comparación con las pocas instituciones lucrativas que existen. Muy al contrario. Soy consciente de que en la actualidad existe la tendencia a transformar esas estructuras en instituciones lucrativas, pero, hasta donde esto ha ocurrido en las estructuras hospitalarias, los resultados no han sido muy buenos, y en las universidades no se ha intentado con seriedad el cambio hacia las instituciones orientadas al lucro. Claro que en la mayoría de los países, las estructuras hospitalarias y universitarias son financiadas por el Estado, aunque tradicionalmente se les ha dado la suficiente autonomía de suerte que las podemos considerar ejemplos de descentralización. En todo caso, las estructuras no lucrativas que el Estado financia no han sido notablemente menos eficientes que las estructuras lucrativas privadas.

¿Por qué no habría de funcionar lo anterior para las compañías aceretas, para los gigantes de la tecnología computacional, para la manufactura de aviones y la biotecnología? No hay duda que habría una gran cantidad de detalles sobre los cuales discutir, en especial hasta qué punto se debe gravar fiscalmente a tales corporaciones no lucrativas, pero a mí me parece viable *per se* y prometedor y una ruta alternativa que no está fuera de sincronía con el compromiso de lograr una mayor calidad de vida para todos a nivel mundial. Al menos, a mí me parece que es algo que deberíamos estar discutiendo con seriedad y que es una idea que deberíamos trabajar.

Lo que pienso que debemos tener en primer plano de nuestras reflexiones es que el punto básico no es la propiedad o siquiera el control de los recursos económicos. El punto básico es la desmercantilización de los procesos económicos mundiales. Desmercantilizar, hay que subrayarlo, no quiere decir desmonetarizar, sino eliminar la categoría de la ganancia. El capitalismo ha sido un programa para la mercantilización de todas las cosas. Los capitalistas todavía no lo logran del todo, pero han avanzado mucho en esa dirección, con todas las consecuencias negativas que conocemos. El socialismo debe ser un programa para lograr que nada sea mercancía. Dentro de quinientos años, si empezamos ahora mismo, acaso no lo hayamos logrado por completo, pero habremos avanzado un gran trecho en esa dirección.

Como sea, necesitamos ponernos a discutir las estructuras posibles del sistema social histórico que queremos construir mientras se derrumba el sistema actual. Y ahora mismo y en el siguiente medio siglo, durante el periodo de transición, deberíamos estar tratando de construir las estructuras alternativas. Debemos ir en pos de esto, si no de manera dogmática, sí con ahínco. Necesitamos probar alternativas, como experimentos mentales y como experimentos reales. Lo que sí no podemos hacer es ignorar el tema. Porque, si lo ignoramos, la derecha del mundo saldrá con nuevas alternativas no capitalistas que nos meterán a un orden mundial nuevo, jerárquico, inequitativo. Y entonces será demasiado tarde, durante mucho tiempo, para cambiar las cosas.

Permítaseme apuntar una última cosa que es obvia, pero que es necesario decir. Los científicos sociales son especialistas. Desde luego no somos el único tipo de especialistas. En cierto sentido, el mundo está

constituido por una serie interminable de especialistas, algunos de los cuales han tenido procesos de formación más largos que otros. ¿Cómo se relacionan los especialistas con los no especialistas? ¿Cómo debieran hacerlo? La izquierda mundial ha tendido a ver esto como el problema de cómo los intelectuales de clase media con orientaciones de izquierda deben relacionarse con las clases trabajadoras. Y nuestra tendencia ha sido favorecer la teoría de deber ser «intelectuales orgánicos», con lo que queremos decir que deben involucrarse en los movimientos sociales, trabajando con ellos, para ellos y a fin de cuentas bajo su discreción. El derrumbe de los movimientos les dejó un mal sabor acerca de esta cuestión a los intelectuales orgánicos putativos de otro tiempo.

Hay, sin embargo, otra manera de ver este asunto. Piénsese cómo se relaciona un cliente con su abogado o con su médico. Como sabemos, es básicamente un asunto de clase. El cliente de clase obrera acaso se sienta ignorante e inerme frente al profesional, y acepte el juicio de éste, a veces con gratitud, a veces con gran resentimiento, pero aun así por lo general lo acepta. Una persona adinerada o poderosa acaso trate al abogado o al médico como un subordinado, cuya función primera es la de dar una asesoría técnica a un superior.

¿Existe alguna forma en la que el especialista se pueda relacionar con el no especialista como un igual? Obviamente, el especialista cuenta con un conocimiento especializado. De eso tratan todos los múltiples y diferenciados programas de formación. Y obviamente asimismo, el especialista conoce muchas cosas de las que no es consciente el no especialista, relevantes para resolver tipos particulares de problemas. Por esto el no especialista consulta al especialista, para obtener el beneficio del saber con que cuenta aquél. Pero también es obvio que el no especialista sabe muchas otras cosas —sobre sus necesidades y sus preferencias, sobre otros problemas que enfrenta— de las que no es consciente el especialista, o si lo es, de las que el especialista no tiene un saber especializado.

En algún punto del trayecto hay que hacer un juicio total en cuanto a si es materialmente racional o no la línea de acción que el especialista recomienda. Doy por sentado, desde luego, que esta línea de acción es formalmente racional, es decir, que alcanzará el objetivo definido precisamente que el especialista persigue. ¿Pero quién tomará esta decisión? ¿Y cómo? Si pasamos del ámbito del individuo que acude a un especia-

lista para resolver un problema personal al de una colectividad que acude a un grupo de especialistas para resolver un problema colectivo, vemos de inmediato una vez más que no hay una respuesta fácil. Pero pienso que de nuevo éste es un enigma que no es imposible superar, es meramente difícil. Ninguno de los dos extremos es aceptable: ni que los especialistas impongan su solución a la colectividad, ni que los cuerpos de decisión política ignoren el conocimiento y las recomendaciones de los especialistas. Necesitamos de algún modo sistemático introducir el debate público de estos asuntos y el balance de las múltiples necesidades e intereses. Volvamos entonces a la cuestión de la racionalidad material.

Todo este programa para la izquierda ya sería suficientemente arduo si lo fuéramos a enfrentar sólo por nuestra cuenta y en toda calma. Pero lo enfrentamos al mismo tiempo que estamos bajo el ataque constante de quienes desean impedir el logro de nuestros objetivos básicos y que tienen a la mano poderosos recursos. Más aún, no lo haremos en tiempos de calma, sino en tiempos de caos. Es el caos de la transición el que nos ofrece nuestra oportunidad, pero al mismo tiempo esta atmósfera de caos nos confunde y nos presiona para que perdamos de vista la reconstrucción a largo plazo de un sistema social histórico y para que atendamos la solución en el corto plazo de los problemas urgentes.

Por último, quienes vivimos en Estados Unidos nos vemos ante otro obstáculo, visto claramente por C. Wright Mills en 1959, y que desde entonces no ha cambiado en lo fundamental:

> Los intelectuales de este tipo [de nuestro tipo], que vivimos en Estados Unidos y en Inglaterra, enfrentamos ciertos problemas que son descorazonadores. Como socialistas de uno u otro tipo, somos una minoría muy pequeña en una comunidad intelectual que en sí misma es una minoría. El problema más inmediato que enfrentamos es el nacionalismo autosatisfecho y la complacencia política entre los círculos intelectuales dominantes de nuestros propios países. Nos enfrentamos a una apatía verdaderamente honda ante la política en general y ante los grandes problemas del mundo de hoy[5].

En resumen, y lo digo por última vez, no será fácil. Pero el resultado justifica el costo.

NOTAS

1. Esto me lo encontré en un epígrafe del artículo de E. M. Simonds-Duke, «Was the Peasant Uprising a Revolution? The Meaning of a Struggle over the Past», *Eastern European Politics and Societies*, vol. 1, n. 2, primavera de 1987, p. 187.
2. Véase I. Wallerstein, *After Liberalism*, The New Press, Nueva York, 1995; *Utopistics*, The New Press, Nueva York, 1998; y *The End of the World as We Know It: Social Science in the Twenty-First Century*, cit.
3. Véase el capítulo III.
4. Esto lo he discutido en «Social Science and Contemporary Society: The Vanishing Guarantees of Rationality», *The End of the World as We Know It*, cit., pp. 137-56.
5. C. Wright Mills, *Letters and Autobiographical Writings*, editados por Kathryn y Pamela Mills, University of California Press, Berkeley, 2000, p. 232.

XI. LA IZQUIERDA: UNA ÉPOCA DE TRANSICIÓN

En 1999 di una charla en el Grupo para una Nueva Ciencia Política, sobre las estrategias políticas de la izquierda contemporánea[1]. En esa charla, resumí la situación de la izquierda mundial en los siguientes términos:

1] Tras quinientos años de existencia, el sistema-mundo capitalista está, *por primera vez*, en una crisis sistémica verdadera, y nosotros estamos en una etapa de transición.

2] El resultado es intrínsecamente incierto, pero aun así, y también por primera vez en estos quinientos años, existe una perspectiva real de un cambio fundamental, el cual *podría* significar progreso, aunque no necesariamente.

3] El problema principal de la izquierda mundial en esta coyuntura consiste en que la estrategia para la transformación del mundo que desarrolló en el siglo XIX se ha hecho añicos y consecuentemente está actuando con incertidumbre y debilidad, y se encuentra en un estado general de depresión.

Quisiera tomar estos tres puntos como supuestos y preguntar lo que estos supuestos quieren decir para una estrategia de la izquierda para los siguientes diez o veinte años.

Lo primero que quiere decir es que en modo alguno hemos sido derrotados globalmente. La caída de la Unión Soviética no fue un desastre para la izquierda mundial. No estoy seguro siquiera de considerarlo un retroceso. No sólo nos liberó colectivamente del albatros de la estrategia y de la retórica leninistas que ya no eran útiles, sino que también impuso una carga enorme al centro liberal mundial, al quitarle el respaldo estructural que de hecho recibía de los movimientos leninistas, los cuales tuvieron

bajo control al radicalismo popular durante mucho tiempo con sus promesas de «brillantes amaneceres» a través de la fe en el presente desarrollista del leninismo[2].

Tampoco pienso que la ofensiva global del neoliberalismo y de la llamada globalización haya estrangulado nuestras posibilidades. Por un lado, porque mucho de esto son exageraciones publicitarias que no lograrán sobrevivir la deflación que se acerca. Por otro, porque producirá, ya ha producido, su anticuerpo. Y por un tercer motivo: el capitalismo mundial se encuentra en la actualidad en muy mal estado en términos estructurales, en lugar de estar disfrutando una «nueva economía».

Permítaseme resumir otra vez mi postura sin argumentarla. Además de las dificultades políticas provocadas por la caída del leninismo y el final de la Guerra Fría, el capital se enfrenta a tres asíntotas estructurales que entorpecen irremediablemente su capacidad para acumular capital: 1] la desruralización del mundo, la cual pone fin a la capacidad del capitalismo para frenar el aumento del costo de la fuerza de trabajo como porcentaje del valor total creado en el mundo; 2] los límites ecológicos a la contaminación y la no renovación de los recursos, lo que limita la capacidad del capital para reducir los costos de los insumos por la vía de su externalización continua; 3] la creciente democratización del mundo, evidenciada por las crecientes exigencias populares de salud, educación y garantías de ingreso vitalicio, que han creado una presión tributaria siempre al alza.

Ciertamente, todo el tiempo el capital busca la manera de reducir estas presiones estructurales. De esto se trata precisamente la ofensiva neoliberal de los últimos veinte años. Pero la curva del largo plazo parece una progresión ascendente. Los neoliberales han logrado reducir estas presiones pero cada vez menos de lo que las aumenta la siguiente subida. Con el fin de luchar en contra de lo anterior, se han puesto a predicar el TINA (There Is No Alternative: No hay alternativa) en el esfuerzo por reducir la animadversión política. Tampoco esto es nuevo. Gareth Stedman Jones, al tratar de explicar la relativa estabilidad política de Gran Bretaña en el siglo XIX, la atribuyó a la «aparente inevitabilidad del capitalismo» y a su «aparente invulnerabilidad»[3]. La Primera Guerra Mundial desmontó tales sentimientos, al menos por un buen rato. Hoy vuelven a resucitar, o cuando menos la derecha trata de resucitarlos.

Si hemos de buscar una estrategia para la izquierda en el siglo XXI, primero debemos recordar cuál ha sido la estrategia de la izquierda. La estrategia de la izquierda que se desarrolló en la segunda mitad del siglo XIX y que fue más o menos rechazada durante el último tercio del XX —simbólicamente de 1848 a 1968— era muy clara. Fue la llamada estrategia de los dos pasos: primero, hacerse del poder del Estado; segundo, transformar al mundo. Tres cosas es preciso señalar con relación a esta estrategia. 1] Tal vez fuera la única posible en ese momento, toda vez que los movimientos con cualquier otra estrategia podían ser aplastados por el uso del poder estatal. 2] Fue una estrategia que adoptaron *todos* los grandes movimientos: las dos ramas del movimiento socialista internacional, los socialdemócratas y los comunistas, así como los movimientos de liberación nacional. 3] La estrategia fracasó debido a su éxito. Los tres tipos de movimientos llegaron al poder casi en todas partes en el periodo que va de 1945 a 1970 y ninguno de ellos fue capaz de cambiar el mundo, lo que llevó al profundo desencanto que causa actualmente esta estrategia y al serio antiestatismo que es su resultado sociopsicológico[4].

En el periodo que empieza en 1968, diferentes movimientos, viejos y nuevos, han ensayado un gran número de estrategias alternativas, y se ha operado un cambio muy saludable en las relaciones entre los movimientos antisistémicos, toda vez que se han abatido considerablemente las denuncias mutuas y las virulentas luchas de antaño, una evolución positiva que hemos subestimado. Quisiera sugerir algunas líneas a lo largo de las cuales podríamos desarrollar una estrategia alternativa.

Ampliar el espíritu de Porto Alegre

¿Qué es este espíritu? Yo lo definiría así: es la coincidencia no jerarquizada de la familia mundial de los movimientos antisistémicos para impulsar: a] claridad intelectual; b] acciones militantes basadas en la movilización popular que puedan ser vistas como inmediatamente útiles en la vida de las personas; y c] intentos por defender cambios más fundamentales y de largo plazo.

Hay tres elementos cruciales en el espíritu de Porto Alegre. Se trata de una estructura flexible, la cual se acerca más o menos a lo que Jesse Jackson

llamó la «coalición arco iris». Es una estructura que reúne a escala mundial movimientos del sur y del norte y con algo más que botones de muestra de unos u otros. Es militante, tanto en términos intelectuales (no va en busca de consensos globales con el espíritu de Davos), como en términos políticos (en el sentido en que los movimientos de 1968 fueron militantes). Desde luego que habremos de ver si un movimiento mundial con una estructura flexible puede seguir unido en un sentido que resulte útil y con qué medios es capaz de desarrollar tácticas para la lucha. Pero su misma flexibilidad hace difícil suprimirlo y estimula la neutralidad vacilante de las fuerzas centristas.

EMPLEO DE TÁCTICAS ELECTORALES DEFENSIVAS

Si la izquierda mundial establece tácticas militantes extraparlamentarias, estructuradas de manera flexible, de inmediato se plantea la cuestión de nuestra actitud ante los procesos electorales. Escila y Caribdis piensan de un lado que son cruciales y del otro que son irrelevantes. Las victorias electorales no han de transformar al mundo, pero no se pueden pasar por alto. Son un mecanismo esencial para proteger las necesidades inmediatas de la población de las incursiones dirigidas en contra de los beneficios alcanzados. Son luchas que deben darse con el fin de minimizar el daño que pueda causar la derecha mundial por la vía del control de los gobiernos del mundo.

Sin embargo, esto vuelve a las tácticas electorales un asunto meramente pragmático. En el momento en que dejemos de pensar en hacernos del poder del Estado como una forma de transformar al mundo, las elecciones serán siempre un asunto del mal menor, y la decisión de qué es el mal menor tiene que hacerse caso por caso y momento a momento. Habrá que manipular de manera diferente un sistema en el que el ganador se lleva todo de un sistema con dos rondas o un sistema con representación proporcional. Pero la regla general que nos guía tiene que ser la de la coalición arco iris, una «izquierda plural», consigna acuñada en Francia, que en América Latina se ha llamado *frente amplio*. En la izquierda mundial existen muchas tradiciones partidistas y subpartidistas diferentes. La mayoría de estas tradiciones son reliquias de otro tiempo, pero mucha gente sigue votando de acuerdo con ellas. Toda vez que las elecciones estatales son un asunto pragmático, es crucial crear alianzas que respeten

estas tradiciones, en busca del cincuenta y uno por ciento que es el que vale pragmáticamente. ¡Pero nada de salir a bailar el triunfo a la calle! La victoria no es más que una táctica defensiva.

IMPULSAR INCESANTEMENTE LA DEMOCRATIZACIÓN

La demanda más popular que se les hace a todos los estados es «más»: más educación, más salud, más ingreso vitalicio garantizado. Esto no es nada más popular; resulta inmediatamente beneficioso en la vida de las personas. Y es una vuelta de tuerca a las posibilidades de la acumulación sin fin de capital. Estas demandas hay que impulsarlas ruidosamente, continuamente y en todas partes. Nunca serán excesivas.

Desde luego, ampliar todas estas funciones del «Estado benefactor» plantea preguntas sobre la eficiencia del gasto, sobre corrupción, sobre la creación de burocracias indiferentes e intocables. Éstas son preguntas que debemos estar preparados a enfrentar, pero no deben frenar la demanda básica de más, mucho más.

Los movimientos populares no deben ahorrarle estas demandas a los gobiernos de centro izquierda que ellos han elegido. No porque se trate de un gobierno más amistoso que un claro gobierno de derecha hemos de frenar nuestros golpes. La presión sobre los gobiernos amistosos empuja a las fuerzas de oposición de la derecha a la centroizquierda. Si no se les presiona, los gobiernos de centroizquierda acaban siendo empujados a la centroderecha. Si bien pueden existir ocasionales circunstancias especiales que prevengan estas acciones, la regla general en la democratización es «más, mucho más».

OBLIGAR AL CENTROLIBERAL A CUMPLIR CON SUS TEÓRICAS PREFERENCIAS

Esto se conoce también como forzarle el paso al liberalismo. Es notable que el centroliberal rara vez quiere decir lo que dice o pone en práctica lo que pregona. Véanse algunos temas obvios, digamos, la libertad. El centroliberal solía denunciar regularmente a la Unión Soviética porque

no permitía la emigración libre. Pero claro que el otro lado de la emigración libre es la libre inmigración. De nada sirve que esté permitido salir de un país si no se puede llegar a otro lugar. Debemos presionar por fronteras abiertas.

El centroliberal por lo regular está a favor del mercado libre, de la libre empresa, de mantener al gobierno al margen de la toma de decisiones de los empresarios. La otra cara de esto es que los empresarios que fracasan en el mercado no sean rescatados. Toman utilidades cuando triunfan; deberían asumir las pérdidas cuando fracasan. Se dice con frecuencia que salvar compañías es salvar empleos. Pero existen formas mucho más baratas de salvar empleos: páguese un seguro de desempleo, capacítese e incluso échense a andar nuevas oportunidades de trabajo. Pero nada de esto tiene que suponer el asumir las deudas de un empresario quebrado.

El centroliberal insiste regularmente en que el monopolio es una cosa mala. Pero el otro lado de eso es abolir las patentes o limitarlas muchísimo. El otro lado de eso es no involucrar al gobierno en la protección de industrias en contra de la competencia extranjera. ¿Lastimará esto a las clases trabajadoras en las zonas centrales? Bueno, pues no si se gasta dinero y energía en tratar de alcanzar una equiparación mayor en los niveles salariales mundiales.

Los detalles son complejos y necesitan discutirse. Sin embargo, el punto está en no permitir que el centroliberal salga con su retórica y se quede con las recompensas, sin pagar los costos de sus propuestas. Más aún, la verdadera manera política de neutralizar una opinión centrista consiste en apelar a sus ideales, no a sus intereses, y pedir lo que su retórica ofrece es una forma de apelar a los ideales más que a los intereses de los elementos centristas.

Por último, debemos tener en mente que una buena cantidad de los beneficios de la democratización no están al alcance de los estratos más bajos, o no están a su alcance en el mismo grado, debido a las dificultades que tienen para sortear los escollos de la burocracia. Aquí vuelvo a la proposición de Richard Cloward y Frances Fox Piven, hace treinta años, en cuanto a que se debe aumentar el padrón de beneficiados, es decir, movilizar a las comunidades más pobres para que puedan aprovechar cabalmente todos sus derechos legales[5].

Hacer del antirracismo la medida definitoria de la democracia

La democracia tiene que ver con tratar igual a todas las personas: en términos de poder, en términos de distribución, en términos de oportunidad para una realización personal. El racismo es la forma primaria de distinguir entre quienes tienen derechos (o más derechos) y los otros, que no tienen derechos o tienen menos. El racismo define los grupos y a la vez ofrece justificaciones abundantes de tal práctica. El racismo no es asunto secundario, ya sea a una escala nacional o global. Es la forma por medio de la cual se va minando sistemática, deliberada y constantemente la promesa de criterios universales que hace el centroliberal.

El racismo está presente en todas partes en el actual sistema-mundo. No hay un solo rincón del mundo que esté libre del racismo, y donde no sea una característica central de las políticas a nivel local, nacional y mundial. En su discurso al Congreso de México el 28 de marzo de 2001, la comandante Esther, del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, dijo: «A nosotras las mujeres indígenas nos burlan los ladinos y los ricos por nuestra forma de vestir, de hablar, nuestra lengua, nuestra forma de rezar y de curar y por nuestro color, que somos el color de la tierra que trabajamos».

Más adelante habló en favor de la ley que garantizará la autonomía de los pueblos indígenas diciendo:

> Cuando se reconozcan constitucionalmente los derechos y la cultura indígenas [...] la ley empezará a unir su hora a la hora de los pueblos indios [...]. Y si hoy somos indígenas, después seremos todos los otros y otras que son muertos, perseguidos y encarcelados por razón de su diferencia[6].

Hacia la desmercantilización

El elemento crucial que está mal en el sistema capitalista no es la propiedad privada, que no es más que un medio, sino la mercantilización, que es el elemento esencial en la acumulación de capital. Aún hoy el sistema-mundo capitalista no está enteramente mercantilizado, aunque se realizan esfuerzos para lograrlo. Pero de hecho nos podemos mover en la dirección opuesta. En vez de convertir las universidades y los hospitales —ya sean propiedad del Estado o de particulares— en instituciones

lucrativas, deberíamos estar pensando en cómo podemos transformar las fábricas de acero en instituciones no lucrativas, esto es, en estructuras autosustentables que no le paguen dividendos a nadie. Ésta es la cara de un futuro más esperanzador y de hecho podríamos empezar ahora.

RECUÉRDESE SIEMPRE QUE VIVIMOS EN UNA ETAPA DE TRANSICIÓN DE NUESTRO SISTEMA-MUNDO EXISTENTE A ALGO DISTINTO

Esto quiere decir varias cosas. No nos debe abatir la retórica de la globalización o la afirmación de que «No Hay Alternativa» (TINA). No sólo sí existen las alternativas, sino que la única alternativa que ya no existe es la de continuar con nuestras actuales estructuras.

Se dará una gran lucha en torno al sistema sucesor durante veinte, treinta, cincuenta años, y el resultado es intrínsecamente incierto. La historia no está con nadie. Depende de lo que hagamos. Esto, por un lado, ofrece una gran oportunidad a la acción creativa. Durante la vida normal de un sistema histórico, hasta los grandes esfuerzos de transformación (las llamadas revoluciones) tienen consecuencias limitadas pues el sistema crea grandes presiones para volver a su equilibrio. Pero en la atmósfera de caos de una transición estructural, las fluctuaciones se vuelven locas y hasta las pequeñas presiones pueden tener grandes consecuencias en favor de una o de la otra rama de la bifurcación. Si en algún momento vale la pena actuar, es en éste.

El problema clave no es la organización, por importante que sea. El problema clave es la lucidez. Las fuerzas que desean cambiar el sistema para que nada cambie, con el fin de que tengamos un sistema diferente que sea igual o más jerarquizado y polarizado, tienen dinero, energía e inteligencia a su disposición. Ellos van a cubrir con una vestimenta atractiva los falsos cambios. Y sólo el análisis cuidadoso nos impedirá caer en sus numerosas trampas.

Emplearán consignas con las que no podremos estar en desacuerdo, como, digamos, los derechos humanos. Pero les darán un contenido que incluya algunos elementos sumamente deseables con muchos otros que perpetúen la «misión civilizadora» de los poderosos y de los privilegiados sobre los otros no civilizados. Debemos analizar minuciosamente sus pro-

puestas y denunciar sus engaños. Si es deseable un procedimiento judicial internacional en contra del genocidio, entonces sólo es deseable si se aplica a todos, no nada más a los débiles. Si el armamento nuclear (o la guerra bacteriológica) son peligrosos, incluso bárbaros, entonces no existen propietarios seguros de tales armas.

En la incertidumbre inherente del mundo, en los momentos de su transformación histórica, la única estrategia razonable para la izquierda mundial es la persecución inteligente, militante, de su objetivo básico: el logro de un mundo relativamente democrático, relativamente igualitario. Un mundo así es posible. No es nada seguro que llegue a darse. Pero tampoco es algo imposible en modo alguno.

NOTAS

1. Véase el capítulo X.
2. Trato este tema en detalle en *After Liberalism*, cit.
3. Gareth Stedman Jones, *Languages of Class*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, p. 74.
4. Véase en más detalle este análisis en Giovanni Arrighi, Terence K. Hopkins e Immanuel Wallerstein, *Antisystemic Movements*, Verso, Londres, 1989, y en el ensayo que escribieron estos mismos autores, «1989: A Continuation of 1968», *Review*, vol. 15, n. 2, primavera de 1992, pp. 221-42.
5. Frances Fox Piven y Richard A. Cloward terminan su libro sobre bienestar público así: «Por tanto, frente a la ausencia de reformas económicas fundamentales, *nosotros asumimos que la ampliación del padrón de beneficiados es la postura de una verdadera reforma de la asistencia pública*, que debe defenderse y extenderse. Aún hoy, hay cientos y miles de familias empobrecidas que podrían ser sujetos de la asistencia pero que no reciben ningún tipo de ayuda» (Frances Fox Piven y Richard A. Cloward, *Regulating the Poor: The Functions of Public Welfare*, Pantheon, Nueva York, 1971, p. 348. Cursivas en el original).
6. http://www.ezln.org/marcha/20010320.htm.

XII. LOS MOVIMIENTOS: ¿QUÉ SIGNIFICA HOY SER UN MOVIMIENTO ANTISISTÉMICO?

En la década de los setenta acuñé el término «movimiento antisistémico» para tener una formulación que agrupara dos tipos de movimientos populares que histórica y analíticamente habían sido distintos y en muchos sentidos rivales: los movimientos que llevaban el nombre de «sociales» y los llamados «nacionales». Los movimientos sociales se concibieron fundamentalmente como partidos socialistas y sindicatos obreros; buscaban el avance de la lucha de clases en el interior de cada Estado, en contra de la burguesía o los patrones. Los movimientos nacionales eran los que luchaban por la creación de un Estado nacional, ya fuera combinando las unidades políticas separadas que se consideraban partes de una nación —como en Italia, por ejemplo— o separándose de estados considerados como imperiales y opresivos por la nacionalidad en cuestión: las colonias en Asia o en África, por caso.

En la segunda mitad del siglo XIX, ambos movimientos emergieron como estructuras burocráticas significativas y con el tiempo se hicieron más fuertes. La tendencia de ambos fue poner sus objetivos prioritarios por encima de cualquier otra meta política; por encima, específicamente, de las metas de su rival social o nacional. Con frecuencia esto terminó en severas denuncias mutuas. Rara vez colaboraron políticamente y, cuando así lo hicieron, tendieron a ver dicha cooperación como una táctica temporal, no como una alianza básica. Sin embargo, la historia de estos movimientos entre 1850 y 1970 revela una serie de características en común.

La mayoría de los movimientos socialistas y nacionalistas se autoproclamaron repetidamente «revolucionarios», es decir, que estaban de parte de las transformaciones fundamentales en las relaciones sociales. Cierto es que por lo general ambos tuvieron un ala, en ocasiones localizada en una organización aparte, que estaba a favor de un enfoque más

gradualista y que por tanto eludía la retórica revolucionaria. Pero hablando en términos generales, al principio —y con frecuencia durante muchas décadas— quienes estaban en el poder vieron a todos estos movimientos, incluso a sus versiones más moderadas, como amenazas a la estabilidad o incluso a la supervivencia de sus estructuras políticas.

En segundo lugar, las dos variantes desde el comienzo fueron muy débiles políticamente y nada más para existir tuvieron que dar una batalla cuesta arriba. Los gobiernos reprimieron o declararon fuera de la ley a estos movimientos, sus líderes sufrieron prisión y sus miembros estuvieron sujetos con frecuencia a la violencia sistemática de parte del Estado o de fuerzas particulares. Muchas de las primeras versiones de estos movimientos fueron totalmente aniquiladas.

En tercer lugar, en las últimas tres décadas del siglo XIX, los dos movimientos pasaron por una serie paralela de grandes debates sobre estrategias, que iban desde los que tenían una perspectiva «orientada hacia el Estado» a los que veían el Estado como el enemigo intrínseco e impulsaban en cambio el énfasis en la transformación individual. En el caso de los movimientos sociales, éste fue el debate entre marxistas y anarquistas; en el de los movimientos nacionales, el debate entre los nacionalistas políticos y los nacionalistas culturales.

Lo que sucedió históricamente en estos debates —y ésta es la cuarta semejanza— fue que triunfaron los que sostenían la postura «orientada hacia el Estado». En todos los casos el argumento decisivo era que se establecía la fuente inmediata del poder real en el aparato estatal y que cualquier intento que ignorase su centralidad política estaba condenado al fracaso, toda vez que el Estado suprimiría con éxito cualquier impulso hacia el anarquismo o hacia el nacionalismo cultural. A finales del siglo XIX, estos grupos enunciaron la llamada estrategia de los dos pasos: primero hacerse del poder dentro de la estructura estatal; luego transformar el mundo. Esto fue así tanto en los movimientos sociales como en los nacionales.

El quinto rasgo en común es menos obvio, aunque no menos real. Los movimientos socialistas con frecuencia incluyeron una retórica nacionalista en sus argumentos y el discurso nacionalista con frecuencia tuvo un componente social. De aquí resultó una confusión aún mayor entre

las dos posturas de lo que alguna vez reconocieran sus favorecedores. Muchas veces se ha señalado que los movimientos socialistas en Europa con frecuencia funcionaron de manera más eficaz que los conservadores o que el mismo Estado como fuerza en favor de la integración nacional, en tanto que los partidos comunistas que llegaron al poder en China, Vietnam y Cuba sirvieron claramente como movimientos de liberación nacional. Esto obedeció a dos razones. En primer lugar, los procesos de movilización obligaron a ambos grupos a tratar de atraer a sus terrenos a sectores cada vez más amplios de la población, y la ampliación de su retórica en este sentido fue útil. Y en segundo lugar, los dirigentes de ambos movimientos con frecuencia reconocieron inconscientemente que tenían un enemigo común en el sistema existente, y que por tanto tenían mucho más en común de lo que decían sus pronunciamientos públicos.

Los procesos de movilización popular desplegados por los dos tipos de movimiento eran básicamente muy similares. En la mayoría de los países, ambos empezaron como grupos pequeños, integrados con frecuencia por un puñado de intelectuales más unos cuantos militantes extraídos de otros estratos. Los que lograron triunfar fueron capaces, a fuerza de largas campañas de educación y organización, de asegurar bases populares en los círculos concéntricos de militantes, simpatizantes y quienes los respaldaban de modo pasivo. Cuando se hizo lo suficientemente grande el círculo externo de la gente que los apoyaba para que los militantes pudieran operar, en la frase de Mao Zedong, como un pez en el agua, los movimientos se convirtieron en contendientes serios por el poder político. Debemos observar también, desde luego, que los grupos que se hicieron llamar «socialdemócratas» tendieron a ser fuertes en los estados localizados en las zonas centrales de la economía-mundo, en tanto que los que se describían a sí mismos como movimientos de liberación nacional por lo general florecieron en las zonas semiperiféricas y periféricas. Esto último también ocurrió en buena medida con los partidos comunistas. La razón parece obvia. Quienes se encontraban en las zonas más débiles vieron que la lucha por la igualdad dependía de que lograran arrebatarles el control de las estructuras del Estado a las potencias imperiales, ya fuera que estas últimas ejercieran un gobierno directo o indirecto. Quienes se encontraban en las zonas centrales ya eran parte de estados fuertes. Para progresar en su lucha en favor de la igualdad, necesitaban restarles poder

a sus estratos dominantes. Pero precisamente porque estos estados eran fuertes y ricos, la insurrección no era una táctica viable y estos partidos emplearon la ruta electoral.

El séptimo rasgo en común es que ambos movimientos forcejearon con la tensión entre «revolución» y «reforma» como los modos fundamentales de transformación. En ambos movimientos hubo interminables debates, pero para ambos, al final, el tema resultó estar basado en una mala lectura de la realidad. En la práctica los revolucionarios no eran muy revolucionarios y los reformistas no siempre eran reformistas. Ciertamente, la diferencia entre los dos enfoques se fue haciendo cada vez menos clara conforme los movimientos se enfrascaba en el cumplimiento de sus trayectorias políticas. Para sobrevivir, los revolucionarios tuvieron que hacer muchas concesiones. Los reformistas aprendieron que los hipotéticos caminos legales del cambio con frecuencia estaban bloqueados en la práctica y que hacía falta la fuerza, o al menos la amenaza de la fuerza, para romper las barreras. Los llamados movimientos revolucionarios por lo general llegaron al poder tras acabar con las autoridades existentes gracias a una guerra, más que debido a sus propias capacidades insurreccionales. Como se dice que en 1917 dijeron los bolcheviques en Rusia: «El poder estaba tirado en las calles». Una vez instalados, los movimientos vieron la forma de permanecer en el poder, sin importar cómo hubieran llegado ahí; esto con frecuencia significó sacrificar a la militancia, así como también la solidaridad con sus contrapartes en otros países. El apoyo popular a estos movimientos en un principio fue tan grande que lo mismo daba que hubieran ganado con balas o con boletas; los mismos bailes callejeros celebraron su ascenso al poder tras una larga etapa de lucha.

Por último, los dos movimientos tuvieron el problema de llevar a cabo la estrategia de los dos pasos. Una vez que cumplieron con el primero y llegaron al poder, sus seguidores esperaban que realizaran la promesa de la etapa dos: transformar el mundo. Lo que descubrieron, si es que no lo sabían desde antes, es que el poder estatal era más limitado de lo que pensaban. Cada Estado tenía las limitantes provenientes de ser parte de un sistema interestatal en el que la soberanía de ninguna nación era absoluta. Cuanto más tiempo permanecieron en el poder, más parecían posponer el cumplimiento de sus promesas; los cuadros del militante movi-

miento movilizador se volvieron los funcionarios del partido en el poder. Se transformaron sus posturas sociales y también, de manera inevitable, sus psicologías individuales. Lo que en la Unión Soviética se conoció como la *Nomenklatura* pareció emerger de alguna forma en todos los estados en los que el movimiento obtuvo el control: esto es, una casta privilegiada de altos funcionarios con más poder y más riqueza real que el resto de la población. Al mismo tiempo, a los obreros comunes y corrientes se les pidió que se afanaran más y que se sacrificaran todavía más en nombre del desarrollo nacional. Las militantes tácticas sindicales que habían sido el pan de cada día para el movimiento se volvieron «contrarrevolucionarias», se les desalentó lo más posible y muchas veces fueron reprimidas una vez que el movimiento llegó al poder.

* * *

El análisis de la situación mundial en la década de los sesenta del siglo XX revela que estos dos movimientos se parecían más que nunca. En la mayor parte de los países habían realizado el primero de los dos pasos de su estrategia, al haber llegado al poder prácticamente en todas partes. Los partidos comunistas gobernaban una tercera parte del mundo, desde el Elba hasta el Yalu; los movimientos de liberación nacional tenían el poder en Asia y en África, los movimientos populistas en América Latina y los movimientos socialdemócratas, o sus primos, en la mayor parte del mundo paneuropeo, al menos en un esquema de alternancia. Sin embargo, no habían transformado el mundo.

La combinación de estos factores conformó el rasgo principal que subyace a la revolución de 1968. Los revolucionarios tenían distintas demandas a nivel local, pero casi en todas partes compartían dos argumentos fundamentales. En primer lugar, se oponían tanto a la hegemonía de Estados Unidos como a la colusión de la Unión Soviética en esta hegemonía. En segundo lugar, condenaban a la vieja izquierda porque «no era parte de la solución, sino parte del problema». La segunda característica común era el desencanto masivo de los simpatizantes populares de los movimientos antisistémicos tradicionales ante la actuación de estos movimientos una vez en el poder. Los países en los que operaron sí llegaron a ver un cierto número de reformas: por lo general hubo un incremento en las

facilidades educativas y de salud y en las garantías de empleo. Pero las grandes desigualdades siguieron ahí. No desapareció el trabajo asalariado enajenado; por el contrario, se incrementó en términos del porcentaje de la actividad laboral. Hubo poca o nula expansión de la verdadera participación democrática, ya sea en el gobierno o en el trabajo; con frecuencia fue al revés. A escala internacional, estos países tendieron a desempeñar en el sistema-mundo un papel muy parecido al que antes habían tenido. Así pues, la de Cuba había sido una economía exportadora de azúcar antes de la Revolución y lo siguió siendo después, al menos hasta la desaparición de la Unión Soviética. En pocas palabras, el cambio no había sido suficiente. Acaso cambiaran un poco los agravios pero siguieron siendo igual de reales y, en términos generales, igual de extendidos. Que fueran pacientes, pedían los movimientos en el poder a las poblaciones de estos países, pues la historia estaba de su lado. Pero su paciencia se agotaba.

La conclusión que las poblaciones del mundo sacaron del desempeño en el poder de los movimientos antisistémicos clásicos fue negativa. Dejaron de creer en que tales movimientos traerían consigo un futuro glorioso o un mundo más igualitario y dejaron de legitimarlos; y al perder la confianza en estos movimientos, también retiraron su fe en el Estado como un mecanismo de transformación. Esto no quiere decir que grandes sectores de la población no siguieron votando por tales partidos en las elecciones; pero su voto se volvió defensivo, en aras del mal menor, no fue la afirmación de una ideología o de una expectativa.

Desde 1968, pese a lo anterior, ha habido una persistente búsqueda de un tipo mejor de movimiento antisistémico que conduzca en verdad a un mundo más democrático, más igualitario. Ha habido cuatro diferentes intentos en este sentido, algunos de los cuales continúan. El primero fue la efervescencia de los múltiples maoísmos. De la década de los sesenta hasta mediados de los setenta, emergió un gran número de diferentes movimientos encontrados, por lo general pequeños pero a veces impresionantemente grandes, que decían ser maoístas, con lo cual querían decir que de algún modo se inspiraban en el ejemplo de la Revolución cultural en China. En esencia sostenían que la vieja izquierda había fracasado porque no predicaba la doctrina pura de la revolución, la cual proponían ellos. Pero todos estos movimientos fracasaron, debido a dos motivos. En

primer lugar, contendieron amargamente entre ellos sobre cuál era la doctrina pura, y por tanto en breve se transformaron en pequeños grupos aislados, o si eran grandes, como en India, se transformaron en versiones modificadas de los movimientos de la vieja izquierda. En segundo lugar, y más importante, con la muerte de Mao Zedong se desintegró el maoísmo en China y desapareció su fuente de inspiración. En la actualidad no existen movimientos maoístas de importancia.

Una segunda variedad más duradera de aspirantes al estatus antisistémico fue la de los nuevos movimientos sociales: los Verdes y otros ambientalistas, las feministas, las campañas de las «minorías» raciales o étnicas, como los negros en Estados Unidos o los *beurs* en Francia. Estos movimientos reclamaban una larga historia, pero de hecho se habían vuelto prominentes por primera vez en la década de los setenta o bien entonces reemergieron, bajo una forma renovada y más militante. También fueron más fuertes en el mundo paneuropeo que en otras partes del sistema-mundo. Sus características comunes fueron, primero, su vigoroso rechazo a la estrategia de los dos pasos de la vieja izquierda, sus jerarquías internas y sus prioridades: la idea de que las necesidades de las mujeres, de las «minorías» y del ambiente eran secundarias y que debían enfrentarse «después de la revolución». Y segundo, su profunda suspicacia ante el Estado y la acción orientada estatalmente.

Para la década de los ochenta, todos estos movimientos se habían dividido internamente entre lo que los Verdes alemanes llamaron los *Fundis* y los *Realos*. Esto resultó ser una repetición de los debates del comienzo del siglo XX: «revolucionario *versus* reformista». El resultado fue que los *Fundis* perdieron en casi todos los casos y más o menos desaparecieron. Los victoriosos *Realos* asumieron cada vez más la apariencia de una especie de partido socialdemócrata, no muy distinto de la variedad clásica, aunque con una mayor retórica sobre la ecología, el sexismo y el racismo, o los tres juntos. En la actualidad, estos movimientos siguen siendo significativos en ciertos países, pero lucen apenas un poco más antisistémicos que los de la vieja izquierda, en especial desde que la lección que obtuvieron de 1968 los movimientos de la vieja izquierda fue que ellos también necesitaban incorporar a sus formulaciones programáticas cuestiones sobre la ecología, el género, la orientación sexual y el racismo.

El tercer tipo de aspirante al estatus antisistémico han sido las organizaciones de derechos humanos. Claro que algunas, como Amnistía Internacional, existían desde antes de 1968, pero en general no se convirtieron en una importante fuerza política hasta la década de los ochenta, ayudadas por la adopción de la terminología de los derechos humanos de parte del presidente James Carter al ocuparse de Centroamérica y por la firma de los Acuerdos de Helsinki en 1975 con relación a los estados comunistas de Europa del este y del centro. Ambos le dieron la legitimidad del *establishment* a las numerosas organizaciones que ahora se abocaban a los derechos humanos. En la década de los noventa, la atención de los medios de información a la limpieza étnica, sobre todo en Ruanda y en los Balcanes, llevó a una amplia discusión pública sobre estos asuntos.

Las organizaciones de derechos humanos decían hablar a nombre de la «sociedad civil». El término mismo indica la estrategia: la sociedad civil por definición *no* es el Estado. El concepto se respalda en la diferenciación que se hizo en el siglo XIX entre *le pays légal* y *le pays réel* —entre quienes estaban en el poder y quienes representaban el sentimiento popular—, lo que lleva a la pregunta: ¿cómo puede la sociedad civil cerrar la brecha entre ella y el Estado? ¿Cómo puede llegar la sociedad civil a controlar el Estado o hacer que el Estado refleje sus valores? La distinción parece dar por hecho que el Estado se encuentra actualmente bajo el control de pequeños grupos privilegiados, mientras que la «sociedad civil» está formada por la población ilustrada en general.

Estas organizaciones han tenido cierto impacto en hacer que algunos estados —todos tal vez— reorienten sus políticas hacia el rumbo de las preocupaciones por los derechos humanos; pero en el proceso se han convertido más en adjuntos de los estados que sus opositores y, en términos generales, a duras penas dan la impresión de ser muy antisistémicas. Se han convertido en ONG que se ubican en buena medida en las zonas centrales, aunque buscan poner en práctica sus políticas en la periferia, en donde con frecuencia se les ha considerado como agentes de su Estado de origen más que como sus críticos. Como sea, estas organizaciones rara vez han movilizado el apoyo de las masas, contando más bien con su capacidad para utilizar el poder y la posición central de sus militantes de élite.

El cuarto y más reciente aspirante al estatus antisistémico han sido los llamados movimientos antiglobalización: una designación que aplican más sus opositores que los mismos movimientos. El uso del término de parte de los medios de información apenas antecede a la forma en la que los propios medios registraron las protestas contra las reuniones de la Organización Mundial del Comercio (OMC), en Seattle en 1999. Durante la década de los noventa, la «globalización» se convirtió en una gran fuerza como retórica de los defensores neoliberales del libre comercio de bienes y de capital. Su foco mediático fue el Foro Económico Mundial de Davos y su implementación institucional se dio por la vía del Consenso de Washington, las políticas del FMI y el fortalecimiento de la OMC. Seattle estaba pensado para ser un momento clave en la expansión del papel de la OMC, y las significativas protestas, que de hecho alteraron sus reuniones, tomaron a muchos por sorpresa. Las manifestaciones incluyeron un enorme contingente estadounidense, salido de la vieja izquierda, los sindicatos obreros, los movimientos de la nueva izquierda y los grupos anarquistas. De hecho, el que la AFL-CIO (American Federation of Labor-Congress of Industrial Organizations)[1] estuviera dispuesta a marchar junto a los grupos ambientalistas en una acción tan militante era algo nuevo, sobre todo para Estados Unidos.

Después de Seattle, la serie continua de manifestaciones alrededor del mundo en contra de los encuentros entre gobiernos inspirados por el plan de trabajo neoliberal condujo a su vez a la construcción del Foro Social Mundial (FSM) cuya primera reunión se dio en Porto Alegre; la segunda, en 2002, atrajo a más de cincuenta mil delegados de más de un millar de organizaciones. Después se dieron una serie de reuniones regionales en preparación para el FSM de 2003 en Porto Alegre, que contó con casi cien mil participantes.

Las características de este nuevo pretendiente al papel de movimiento antisistémico son muy diferentes a las de los anteriores. Primero que nada, el FSM busca reunir a todos los tipos anteriores —la vieja izquierda, los movimientos nuevos, los cuerpos de derechos humanos y otros que no caen fácilmente en estas categorías— e incluye grupos organizados de un modo estrictamente local, regional, nacional y transnacional. La base de la participación es un objetivo común, la lucha en contra de los males sociales que son consecuencia del neoliberalismo y el respeto común a las

prioridades inmediatas de cada quien. De manera relevante, el FSM busca reunir a los movimientos del norte y del sur dentro de un solo marco. La única consigna hasta ahora es «Otro mundo es posible». Más raro todavía es que el FSM busca hacer esto sin crear una superestructura general. Hasta el momento cuenta únicamente con un comité coordinador, de unas cien personas, que representa a toda una variedad de movimientos y de sitios geográficos.

Aunque de los movimientos de la vieja izquierda se han escuchado algunas quejas en cuanto a que el FSM es una fachada reformista, hasta ahora las quejas han sido mínimas. Los quejosos murmuran; todavía no denuncian. Se reconoce ampliamente, desde luego, que este nivel de éxito se ha basado en una negativa: el rechazo al neoliberalismo como ideología y como práctica institucional. Son muchos los que han dicho que es esencial para el FSM que se mueva hacia la defensa de un programa más claro y más positivo. La gran pregunta para la década siguiente es si el FSM puede hacer esto y aun así conservar el nivel de unidad y la ausencia de una estructura superior (inevitablemente jerárquica).

Si, como ya lo he dicho en otro lugar, el sistema-mundo moderno se encuentra en una crisis estructural y hemos ingresado a una «etapa de transición» —un periodo de bifurcación y de caos— entonces es claro que los asuntos a los que se enfrentan los movimientos antisistémicos aparecen de un modo diferente que los del siglo XIX y buena parte del XX. Se ha vuelto irrelevante la estrategia estatista de los dos pasos, lo que explica la incomodidad de la mayoría de los descendientes que quedan de las antiguas organizaciones antisistémicas al plantear objetivos políticos de largo plazo e inmediatos. Los pocos que lo intentan se enfrentan con el escepticismo de sus ansiados seguidores o, peor aún, con su indiferencia.

Tal etapa de transición tiene dos características que dominan la idea misma de una estrategia antisistémica. La primera es que quienes están en el poder ya no tratarán de preservar el sistema existente —condenado como está a su autodestrucción—; más bien tratarán de asegurar que la transición lleve a la construcción de un sistema nuevo que repita las peores características del sistema existente: su jerarquía, sus privilegios y sus desigualdades. Tal vez no empleen todavía un lenguaje que acuse la desaparición de las estructuras actuales, pero sí están poniendo en práctica una estrategia basada en ese supuesto. Su campo, desde luego, no está

unificado, como lo demuestra el conflicto entre los llamados tradicionalistas de centroderecha y los halcones militaristas de ultraderecha. Pero *están empeñados en construir un respaldo para cambios que no serán* cambios, un nuevo sistema igual de malo —o peor— que el actual. La segunda característica fundamental es que una etapa de transición sistémica se caracteriza por una profunda incertidumbre en la que es imposible saber cuál será el resultado. La historia no está del lado de nadie. Cada uno de nosotros es capaz de incidir en el futuro, pero no sabemos ni podemos saber en qué forma actuarán los otros para incidir también en él. La estructura básica del FSM es reflejo de este dilema y lo enfatiza.

* * *

Una estrategia para la etapa de transición debe incluir por tanto cuatro componentes; todos ellos de más fácil enunciación que realización. El primero es un proceso de constante discusión abierta sobre la transición y el resultado que esperamos. Esto nunca ha sido fácil y los movimientos antisistémicos históricos nunca fueron muy buenos para eso. Pero hoy la atmósfera es más favorable que nunca y la tarea sigue siendo urgente e indispensable, subrayando el papel de los intelectuales en esta coyuntura. La estructura del FSM se ha prestado para animar este debate; veremos si es capaz de conservar su apertura.

El segundo componente debiera ser por sí solo evidente: un movimiento antisistémico no puede olvidar la acción defensiva a corto plazo, la acción electoral incluida. Los pueblos del mundo viven en el presente y hay que satisfacer sus necesidades inmediatas. Cualquier movimiento que las pase por alto está condenado a perder el amplio respaldo que es esencial para su éxito a largo plazo. Pero el motivo y la justificación para la acción defensiva no debe ser remediar un sistema que falla, sino más bien prevenir que sus efectos negativos empeoren en el corto plazo. Estos dos motivos son muy distintos psicológica y políticamente.

El tercer componente debe ser el establecimiento de metas interinas en el mediano plazo que parezcan desplazarse en la dirección adecuada. Sugeriría que una de las más útiles —material, política, psicológicamente— es el esfuerzo por ir hacia una selectiva pero cada vez mayor

desmercantilización. El día de hoy estamos sujetos a un alud de empeños neoliberales por mercantilizar lo que antes rara vez o nunca fue objeto de apropiación para la venta privada: el cuerpo humano, el agua, los hospitales. No sólo nos debemos oponer a esto, sino ir en la dirección contraria. Las industrias, en especial las industrias en crisis, deben ser desmercantilizadas. Esto no quiere decir que deban «nacionalizarse», lo que en buena medida sólo es otra versión de la mercantilización. Significa que debemos crear estructuras, que operen en el mercado, cuyo objetivo sea operar y sobrevivir antes que producir utilidades. Sabemos que esto se puede hacer a partir de la historia de las universidades o de los hospitales, no de todos, sino de los mejores. ¿Por qué tal lógica es imposible para las fábricas de acero amenazadas con la reubicación?

Por último, necesitamos desarrollar el significado material de nuestros fines a largo plazo, que asumo serán el de un mundo relativamente democrático y relativamente igualitario. Digo «relativamente» para ser realista. Siempre habrá brechas, pero no hay razón por la que deban ser anchas, inamovibles o hereditarias. ¿Es esto lo que se solía llamar socialismo, o hasta comunismo? Tal vez, pero tal vez no. Lo cual nos regresa al asunto del debate. Necesitamos dejar de dar por sentado cómo sería una sociedad mejor (no la sociedad perfecta). Necesitamos discutirla, delinearla, experimentar con estructuras alternativas para realizarla; y necesitamos hacer lo anterior al mismo tiempo que llevamos adelante las primeras tres partes de nuestro programa para un mundo caótico en transición sistémica. Y si este programa resulta insuficiente, y es probable que así sea, entonces esta misma insuficiencia debe ser parte del debate que es el primer punto del programa.

NOTA

1. Federación Americana del Trabajo-Congreso de Organizaciones Industriales [T.].

XIII. FRACTURAS GEOPOLÍTICAS DEL SIGLO XXI: ¿QUÉ FUTURO PARA EL MUNDO?

En esta primera década del siglo XXI, y probablemente durante varias décadas más, el mundo está amenazado por tres fracturas geopolíticas muy distintas, las cuales interactúan entre sí, pero tienen dinámicas separadas. La mayoría de los análisis de la situación del mundo contemporáneo se equivocan precisamente porque no alcanzan a discernir la diferenciación de las tres; en ocasiones parecen sostener que sólo una de ellas existe o al menos que sólo una es la que importa. Estas tres fracturas son: 1] la lucha entre la llamada Tríada —Estados Unidos, la Unión Europea y Japón— en su búsqueda por ser el escenario principal de la acumulación de capital en las próximas décadas; 2] la lucha entre el norte y el sur, o entre las zonas centrales y las otras zonas de la economía-mundo, dada la polarización continua —económica, social y demográfica— del sistema-mundo; 3] la lucha entre el espíritu de Davos y el espíritu de Porto Alegre sobre el tipo de sistema-mundo que intentamos construir colectivamente.

Los primeros dos conflictos son localizables geográficamente e involucran *per se* relaciones interestatales, aunque no de manera exclusiva. El tercer conflicto *no* es un conflicto interestatal, sino entre dos grupos/movimientos/estratos, cada uno de los cuales está ubicado a lo largo del mundo. Con el fin de evaluar la pregunta «¿qué futuro para el mundo?» hay que abordar cada uno de estos tres conflictos y describir sus procesos y desarrollos probables durante los siguientes veinticinco a cincuenta años y ver entonces cómo interactúan entre ellos.

La fractura de la Tríada

El concepto de la Tríada se hizo popular por primera vez en la década de los setenta[1]. Tuvo su primera expresión institucional en la Comisión Trilateral[2]. La comisión misma empezó a existir como consecuencia de dos realidades económicas: el mejoramiento de la actuación económica de Europa occidental y Japón, lo que les permitió «alcanzar» a Estados Unidos durante la década de los sesenta; y las dificultades económicas en la economía-mundo de la década de los setenta, marcadas, aunque no causadas, por el incremento radical en los precios del petróleo como resultado de las decisiones de la OPEP. La primera de las nuevas realidades económicas significó que Estados Unidos ya no podía tratar tan desdeñosamente a Europa occidental y Japón, toda vez que económicamente ya no dependían de un modo significativo de las decisiones del gobierno estadounidense. La segunda realidad económica se tradujo en que hubo una reducción en la tasa de ganancia a nivel mundial y en que por tanto se dio entonces una aguda competencia entre los tres miembros de la Tríada, en la que cada uno buscó minimizar sus pérdidas —inevitablemente a expensas de los otros[3].

La Comisión Trilateral fue un esfuerzo político por reducir las tensiones emergentes entre los tres socios de la Tríada. En el mejor de los casos fue sólo parcialmente exitosa[4]. El periodo que va de 1940-1945 a 1967-1973, descrito como los «*trente glorieuses*» [gloriosos treinta], era una «fase a» del ciclo Kondratieff. Fue un periodo de expansión general de la economía-mundo, de hecho la expansión más asombrosa en la historia de la economía-mundo capitalista, e ilustró la frase: «Una marea alta levanta a todas las embarcaciones». Pero los treinta años posteriores han sido una «fase b» del ciclo Kondratieff, en la que las utilidades provenientes de las actividades productivas han estado por debajo de la anterior «fase a», lo que ha llevado a la reubicación de las industrias, a un cambio hacia las actividades especulativas como fuente de utilidades, a un desempleo creciente a nivel mundial y a una aguda aceleración de la polarización económica tanto a nivel global como dentro de cada Estado.

En esta «fase b», los tres principales escenarios de acumulación expresaron su competencia en el esfuerzo por «exportar desempleo» uno al otro con el fin de maximizar la conservación y el incremento de la rique-

za nacional[5]. Se trató de una situación de la que no podían salir bien librados simultáneamente los tres. Un tosco resumen es que Europa se desempeñó relativamente mejor en la década de los setenta, Japón en la de los ochenta y Estados Unidos en la de los noventa. Ninguno de los tres vio una caída importante en sus niveles de vida —cosa que sí ocurrió en otras partes de la economía-mundo—, pero las diferencias entre los miembros de la Tríada fueron de suma relevancia en cada década. Los medios de información parecían pensar en la década de los setenta que los estados petroleros y Alemania eran imbatibles. En la década de los ochenta, Japón fue aclamado como campeón del mundo, para ser reemplazado por Estados Unidos en la de los noventa. Todo esto fue en esencia una exageración de los medios de información, aunque numerosos diseñadores de medidas políticas creyeron las exageraciones y ajustaron sus proyecciones a esos excesos.

El hecho es que los tres escenarios han tenido más o menos la misma fuerza durante algún tiempo. Los tres cuentan con la competencia técnica —el llamado capital humano— y los soportes financieros —capital acumulado, en esencia— para participar en la actividad productiva en los lugares que en este momento son los más aptos para producir altas utilidades. También cuentan con redes comerciales por todo el mundo que les garantizan adquirir y vender en el mercado mundial. Los tres buscan asegurar sus ventajas promoviendo la investigación y las actividades de desarrollo adecuadas y cada uno cuenta con la comunidad científica para hacerlo. No quiero sugerir con esto que sus recursos sean absolutamente idénticos, pero lo que sí digo es que las diferencias que lleguen a aparecer no son determinantes, ni insuperables para los países de la Tríada que se quedaran momentáneamente atrás.

Bajo el supuesto de que esta larga «fase b» del ciclo Kondratieff llegará a su fin —incluso si se produjera una nueva caída dramática en la esfera económica—, ¿qué determinará entonces cuál de estos tres centros saldrá adelante en la lucha por ser el escenario dominante de la acumulación durante los siguientes treinta años? No pienso que vayamos a encontrar la respuesta en esa elusiva categoría, la productividad, tan cara a los eruditos. La ventaja en la productividad —aun midiéndola con exactitud, lo cual es muy difícil— con frecuencia es un fenómeno pasajero. Tampoco pienso que la respuesta se vaya a encontrar en la cultura empresarial,

pues creo que, para los capitalistas, el impulso por acumular tiene formas maravillosas de superar los obstáculos culturales. Y por último, no creo que tenga mucho que ver con la fuerza de los sindicatos. En primer lugar, pienso que las diferencias entre los tres escenarios en este sentido son exageradas. Y, además, no creo que la fuerza de los sindicatos explique de manera fundamental las diferencias en el costo del personal en las actividades productivas.

¿Cuáles son entonces las diferencias que cuentan en la competencia de la Tríada? Me parece que dos de ellas son cruciales: primero, las prioridades de los estados en relación con la investigación y el desarrollo, y por tanto la inversión en innovaciones; y segundo, la capacidad de los estratos superiores (definidos en términos amplios) de acceder a la riqueza consumible. En estos dos campos existen grandes diferencias entre Estados Unidos, por un lado, y la Unión Europea y Japón, por el otro. Las diferencias no se deben medir por medio de las variaciones anuales en los numerosos índices económicos que se producen para nosotros. Son las subyacentes realidades político-culturales de mediano plazo que limitan lo que sucede en la esfera de la producción y de las finanzas.

Estados Unidos se piensa a sí mismo como la única superpotencia del sistema-mundo para el siglo XXI. Esta imagen de sí mismo se basa fundamentalmente en su enorme capacidad militar, que por mucho excede a la de cualquier otro país o incluso a la de muchos otros países juntos. El punto no es aquí que esta imagen enmascare lo que yo creo que es un descenso constante del verdadero poder político de Estados Unidos en el sistema-mundo[6]. Lo que Estados Unidos —y en especial las élites que deciden la política estadounidense— creen sobre Estados Unidos explica, de hecho determina, las prioridades de su gobierno en el campo económico. Y desde luego, a pesar de la línea oficial que dice lo contrario, los gobiernos tienen mucho que decir sobre lo que se privilegia en términos de desarrollo económico, directamente por la vía de su poder como consumidores e indirectamente por la vía de sus políticas fiscales y reguladoras.

Una superpotencia que sólo proclama su superioridad en el mundo mediante la afirmación de su capacidad militar debe privilegiar (y eso hará) en la continua inversión en su equipo bélico. Desde el punto de vista del desarrollo económico a largo plazo, el equipo bélico es un camino lateral. Ciertamente, siempre hay posibilidades de llevar a otros terre-

nos lo que se aprende o se inventa en éste. Pero por reales que sean los beneficios colaterales, son menores que los beneficios de emplear el mismo dinero para crear más empresas productivas de largo plazo.

Una de las formas en las que Estados Unidos busca mantener su superioridad militar es desalentando a todos los demás a que emprendan actividades similares, especialmente en cuanto a la tecnología de punta. Esto se aplica también a Europa occidental y a Japón. A decir verdad, ni Europa occidental ni Japón muestran gran interés en competir con Estados Unidos en este rubro. O mejor dicho, están dispuestos a dedicar una proporción mucho menor de sus presupuestos nacionales al rubro de lo militar, ahora y en las décadas por venir. La combinación de la presión estadounidense y las propias tendencias de Europa occidental y de Japón significa que de hecho estos últimos no compiten militarmente con Estados Unidos y que tampoco lo van a hacer. Pero la otra cara de la moneda es que sí pretenden competir con fuerza en todo tipo de innovaciones estrictamente económicas. El hecho de que Europa occidental y Japón privilegien el desarrollo no militar les redituará muy bien en los siguientes veinte o treinta años.

Esta ventaja de Europa occidental y de Japón sobre Estados Unidos se mezcla con el asunto de los costos de producción. Por lo general, lo que se compara cuando hablamos del costo del trabajo es cuánto se paga a los obreros comunes y corrientes —calificados o no—, sumando lo que se paga directamente en salarios con lo que se paga indirectamente por la vía de los llamados salarios sociales. Si a esta cantidad se le suma lo que se paga por la vía de la redistribución gubernamental —en educación, salud y garantías de un ingreso vitalicio—, las diferencias entre los miembros de la Tríada no son muy grandes, como puede ver muy claramente quien viaje a estos países y observe su verdadero nivel de vida.

Pero existe un segundo grupo que recibe una paga por sus servicios: el de los estratos superiores y cuadros, tanto aquellos que trabajan directamente para varias empresas productivas como todos los que operan en el sector no lucrativo, los llamados profesionistas libres. Sea cual sea el nombre que le demos a las sumas de dinero que reciben estas personas, desde el punto de vista de los inversionistas en una empresa, representan salarios que se pagan con las ganancias de las ventas y por tanto reducen el nivel de las utilidades. Aquí las diferencias son enormes y en buena medida

las explica la diferencia cultural entre el que hasta aquí ha sido un poder hegemónico y quienes contienden por el futuro poder hegemónico. En Estados Unidos, el salario verdadero de los altos ejecutivos, el salario verdadero de los cuadros y el ingreso real de quienes están en el sector no lucrativo o que son profesionistas libres es simplemente muchísimo más alto que el que se da en Europa occidental o en Japón. Esto no es sólo porque individualmente las ganancias sean más altas, sino también porque es mucho mayor la proporción de tales personas en la fuerza de trabajo en general.

Los recientes escándalos tan bien publicitados de las empresas corporativas estadounidenses no son sino la punta de un témpano muy grande, cuyos efectos en el tiempo se tendrán que sentir en una caída mucho más seria en las tasas de utilidades de las empresas radicadas en Estados Unidos que en las de sus competidores a largo plazo. La única manera en la que Estados Unidos puede reducir esta brecha es reduciendo la derrama para 10 o 20 por ciento superior de la población o que aumente la derrama en Europa occidental y en Japón. Parece virtualmente imposible en términos políticos reducir seriamente esta derrama en Estados Unidos. Un gobierno que se desplazara en tal dirección en breve perdería el apoyo de sus patrocinadores esenciales.

Así las cosas, la verdadera alternativa para Estados Unidos está en tratar de que se incremente ese gasto en Europa occidental y en Japón. Cuando Estados Unidos predica a Japón o a Alemania sobre la necesidad de «reformar» sus caducas políticas gubernamentales, lo que está pidiendo es que estos países emulen a Estados Unidos en la distribución de salarios para los estratos superiores y que así eliminen sus ventajas en el largo plazo en este sentido. Lo anterior, más que las misteriosas variables culturales, explica mejor por qué estos países se han resistido tanto a este consejo. A diferencia de los países del sur —incluso países relativamente fuertes como Brasil—, Europa occidental y Japón no pueden ser obligados por la acción del FMI a «reformar» sus estructuras económicas. Para empezar, aun cuando sus gobiernos elevan el nivel de la deuda para enfrentar problemas de recesión, sus deudas en buena medida son internas y por tanto no están expuestas a una presión internacional (como, por ejemplo, la de Argentina)[7]. Los gobiernos de Europa occidental y de Japón, a diferencia del de Estados Unidos, reducen el desempleo por

medio de pagos asistenciales mucho más generosos y permitiéndole a la deflación que encuentre su propio cauce[8].

En la actualidad no contamos con una economía-mundo integrada. Tenemos esencialmente una economía-mundo triádica, con tres zonas principales[9]. Y esta división triádica acaso se vuelva más fuerte en las siguientes décadas[10]. Lo que tenemos por tanto es una fractura geopolítica triádica en la que Estados Unidos muy probablemente salga menos bien librado en los siguientes veinte o treinta años. El poder militar estadounidense será cada vez menos útil para revertir este cambio económico subyacente. En tal situación, la verdadera competencia será entre Europa occidental y Japón, y cada cual tratará de tener a Estados Unidos de su lado. Por mi parte, sigo creyendo que una alianza económica entre Estados Unidos y Japón es más probable que una con Europa[11]. Pero en cualquier caso, no es probable que Estados Unidos sea el socio líder, por difícil que sea hoy imaginar semejante escenario para los estadounidenses (y tal vez para otros).

La fractura norte-sur

La forma en la que se desarrolle el conflicto triádico dependerá en buena medida de la forma que asuman las otras dos grietas geopolíticas. En el conflicto norte-sur, los tres miembros de la Tríada constituyen el norte. Por tanto, en este conflicto comparten intereses geopolíticos, aunque desde luego cada uno ha seguido políticas en cierto modo distintas con relación a esos intereses y tienen diferentes relaciones «especiales» con varias partes del sur. En los conflictos norte-sur, en este momento Estados Unidos lleva la delantera como protagonista del norte, en virtud tanto de su poderío militar, como de su alto grado de influencia en el FMI y en el Banco Mundial.

Igual que el norte no siempre es un bloque unificado, tampoco el sur lo es. El sur está dividido políticamente en dos. Hay regímenes en el poder en el sur que son esencialmente regímenes clientelares del norte, virtualmente agentes pagados del norte, y otros que no lo son. Pero al margen de la alineación de los regímenes particulares, también existen diferencias objetivas entre las zonas semiperiféricas relativamente fuertes y lo

que a veces se ha llamado el cuarto mundo: es decir, los estados más débiles, más pobres, más pequeños. De hecho, en el sur hay estados muy grandes que tienen un poder geopolítico real o potencial: Rusia, China, India, Brasil, Indonesia, Corea, y la lista podría continuar.

Sin embargo, la grieta norte-sur es real y es parte de la estructura fundamental de la economía-mundo capitalista. En términos económicos, existe una polarización constante que, aunque en ocasiones puede aminorar, en términos generales se expande geométricamente. El norte mantiene esta estructura por medio de su monopolio de los procesos productivos avanzados, de su control sobre las instituciones financieras mundiales, de su dominio del conocimiento y los medios de información a nivel global y, lo que es más importante, por medio de su poderío militar. Si los conflictos entre la Tríada por lo común dan la impresión de ser restringidos, eso se debe únicamente a la fuerza de cada cual *vis-à-vis* los otros. Los conflictos norte-sur rara vez son así de restringidos. El norte usa el puño de hierro, aunque de vez en cuando lo oculte bajo un guante de terciopelo.

¿Cómo maneja el sur esta realidad, la de una brecha socioeconómica cada vez más grande combinada con el puño de hierro del norte? En el periodo que va de 1945 a 1970, la táctica principal del sur ha sido el desarrollismo. La teoría que normaba las acciones de los movimientos y los regímenes localizados en el sur era que el «desarrollo nacional» era posible y que era esencialmente función de dos pasos: 1] establecer un régimen nacional dedicado al desarrollo nacional; 2] luego, emplear las medidas políticas correctas.

A no dudarlo, hubo enormes desacuerdos sobre la manera en la que había que implementar cada uno de estos pasos. Este debate se dio en buena medida dentro del marco de lo que nosotros llamamos los movimientos de liberación nacional.

Pero el debate al final resultó en buena medida irrelevante. En primer lugar, existía, no sólo en el sur, sino en el norte un consenso geocultural según el cual el desarrollo era posible. Había dos versiones del asunto: la versión liberal que promovían en buena medida Estados Unidos y Europa y la llamada versión socialista que ante todo promovía la Unión Soviética. Pero ambas versiones insistían en que un gobierno «modernizador»

—«socialista» era la denominación que le daba la Unión Soviética— podía establecer el marco social necesario para permitir el llamado desarrollo económico, con asistencia de las acciones gubernamentales apropiadas y ayuda del exterior. Ambas versiones ofrecían el reverso de la polarización en el sistema-mundo como el resultado postrero de tales programas «desarrollistas». Ambas versiones fracasaron globalmente y sólo dieron la impresión de ser útiles, en el mejor de los casos, en unos cuantos países. La razón de por qué unos cuantos países se desarrollaban cuando la mayor parte no, tenía muy poco que ver con las políticas particulares que siguió cada Estado. Más bien, las medidas políticas desarrollistas ayudaron a unos cuantos países, pero no a la mayoría, por dos motivos. Sólo una pequeña minoría de estados es capaz de mejorar en un determinado momento su lugar relativo en el tablero de la economía-mundo capitalista, dada la manera de funcionar de éste. Los estados que triunfaron —como Corea y Taiwán— lo hicieron más en función de su localización geopolítica —en términos de posturas en la Guerra Fría— que por cualquier otro factor.

El periodo posterior a 1970 fue de desencanto con el «desarrollismo»: tanto de parte de las zonas centrales, las cuales en su lugar empezaron a predicar el neoliberalismo, como de parte del sur, que empezó a buscar caminos alternativos para reducir la creciente polarización. Básicamente, el sur implementó tres estrategias en el periodo posterior a 1970 como mecanismos para luchar con el norte: 1] la afirmación de una alteridad radical, con una retórica que era ajena al sistema-mundo moderno; 2] la confrontación directa, con herramientas y retórica derivadas del sistema-mundo existente; 3] la transferencia de población.

La alteridad radical significó el rechazo de los valores básicos de Occidente en el sistema-mundo moderno, es decir, esencialmente los valores de la Ilustración con su teoría del progreso inevitable basado en la difusión del secularismo y de la educación. Ciertamente, siempre había habido personas en todo el mundo que rechazaban estos valores. Pero esas personas y grupos durante mucho tiempo pelearon con acciones esencialmente de retaguardia —arrastrando los pies, aguantando las presiones— y en buena medida no tuvieron éxito. Lo que fue nuevo y particularmente relevante en la etapa posterior a 1970 fue el surgimiento de lo que podría llamarse los movimientos de alteridad radical «modernistas».

Algunas veces se les llama movimientos fundamentalistas o integristas, en especial cuando afirman ser la encarnación de creencias religiosas. Pero señalaremos varias cosas sobre tales movimientos.

En primer lugar, su blanco original y primario era menos el «Occidente» en general y más los movimientos antisistémicos históricos de sus propios países, que habían abrazado el ideal desarrollista. El argumento básico que planteaban los movimientos de alteridad radical fue que los movimientos de liberación nacional no habían logrado cumplir sus propias promesas de transformar el mundo social y de superar la polarización del sistema-mundo. Los movimientos de alteridad radical achacaban este fracaso a que no obstante el hecho de decirse antisistémicos, de hecho predicaron los valores de la geocultura dominante, de ahí que estuvieran inevitablemente atados a la estructura del poder mundial y que fueran por tanto incapaces de cumplir con las prometidas transformaciones.

En segundo lugar, los movimientos de alteridad radical se ofrecieron por su cuenta como agentes de la sociedad civil en contra de los estados fracasados del sur. Aparecieron cuando y donde estos estados se mostraron incapaces de ofrecer la asistencia básica a los necesitados dentro de sus estados, lo que sucedió la mayor parte del tiempo. Los movimientos de alteridad radical ofrecieron confort material y espiritual a quienes sufrían, en tanto que los movimientos de liberación nacional vivían de las glorias de las pasadas luchas nacionalistas y con mucha frecuencia llenaban los bolsillos de la nueva *Nomenklatura*.

En tercer lugar, los movimientos de alteridad radical se involucraron con los avances tecnológicos del mundo moderno, empleando —y de manera eficaz— toda la infraestructura moderna de las comunicaciones, la tecnología y la guerra. Con frecuencia se ha señalado que tales movimientos de alteridad radical han reclutado un gran número de estudiantes de ingeniería y ciencias duras.

Por último, estos movimientos de alteridad radical inventaron una teología escasamente tradicional, si con ello nos referimos al tipo de teología que se predicaba y practicaba hace siglos. Usaron los textos para reinterpretarlos, para presentarlos de la mejor manera con el fin de crear estructuras políticas para el mundo moderno que fueran capaces de sobrevivir y de salir adelante. Claro que para demostrar su abjuradora

alteridad, estos movimientos tuvieron que afirmar su oposición absoluta, en un nivel teórico y personal, a todo lo que encarnara Occidente.

El más espectacular de tales movimientos de alteridad radical fue el que encabezó el ayatola Jomeini en Irán, que destronó a uno de los aliados principales del norte, en un Estado rico y grande. Denunció a Estados Unidos como el Gran Satán y a la Unión Soviética como el Satán Número Dos. Desafió el derecho internacional al apoderarse de la embajada de Estados Unidos, y logró sobrevivir. Durante un tiempo despertó histéricos reparos en Estados Unidos y, en consecuencia, Estados Unidos animó al mundo árabe en general, y en particular a Sadam Hussein en Iraq, para que trataran de contener, y en su momento derrocar, al régimen iraní. Que este movimiento fuera incapaz de ampliarse más allá de sus fronteras, se debe fundamentalmente al hecho de haber fincado sus reclamos en una tradición religiosa particular que tiene adherentes únicamente en unos cuantos países más.

Sin embargo, fue posible observar que un movimiento de alteridad radical puede resonar poderosamente en el sur y demostrar una gran fuerza política. En términos formales, se convirtió en un modelo para otros movimientos de ese tipo. No es que movimientos como el de Aum Shinrikyo en Japón o el de Al-Qaeda imiten conscientemente al de Jomeini. Más bien emplean parte de las mismas técnicas de organización social y parte del mismo tipo de retórica. En la actualidad hay muchos movimientos de esta naturaleza, fuertes algunos, menores otros, la mayor parte en el sur, aunque hay muchos en el norte. Lo que representan es una presión continua —y en buena medida impredecible— contra el tipo de estabilidad en que el norte se apoya para mantener su posición de privilegio. Se trata de una fuerza cuyo impacto se hará mayor, no menor, en los próximos veinticinco a cincuenta años. Tales movimientos son una expresión del caos político y no desaparecerán hasta que se complete el tránsito de nuestro sistema-mundo actual a su sucesor. Mientras tanto, representan un dolor de cabeza permanente para el norte.

La segunda herramienta del sur, la estrategia de la confrontación directa, es muy distinta de la alteridad radical. Se podría pensar que la confrontación es el aspecto más normal de las relaciones interestatales. Pero de hecho las naciones más débiles del sur por lo general han evitado las confrontaciones con el norte, precisamente porque eran más débiles. El

norte provocó muchas de las confrontaciones, para imponer o prevenir algo en algún Estado en el sur. De lo que estoy hablando en este momento es de la posibilidad de confrontaciones directas provocadas por el sur.

El ejemplo es Sadam Hussein y la ocupación iraquí de Kuwait. Me parece que la mejor manera de entender esto es partir de que Hussein ni se volvió en cierto modo loco, ni simplemente fue el cruel conquistador de un vecino. Creo que el cálculo de Hussein fue bismarckiano: osados movimientos ajedrecísticos que expusieran la debilidad del norte, que fortalecieran militarmente al sur —específicamente en este caso el mundo árabe— y que prepararan los cambios futuros en el equilibrio del poder mundial.

Cuando Iraq invadió Kuwait el 2 de agosto de 1990, creo que en la cabeza de Sadam Hussein existían dos posibilidades. Que el mundo —es decir, el norte más Arabia Saudita— no reaccionaría y que él ganaría el gambito. O bien que el mundo sí reaccionaría y que él terminaría con una tregua en la línea de partida. No pensó que perdería la guerra, que perdería poder y que vería a las tropas de Occidente ocupando Iraq. Desde luego, como ya sabemos, lo que obtuvo fue lo segundo: una tregua en la línea de partida. Iraq tuvo que cargar con inspecciones y presiones para acabar con sus armas de destrucción masiva. Sabemos que estas acciones de la ONU fueron parcialmente exitosas pero también parcialmente fallidas.

Nos debemos preguntar por qué motivo no entraron a Bagdad en 1991 las tropas encabezadas por Estados Unidos. Al parecer, una serie de razones persuadieron al gobierno estadounidense de que esto no era lo más prudente: 1] Resultaría costoso, en términos militares, y probablemente redundaría en grandes pérdidas de vidas y reviviría el llamado síndrome de Vietnam. 2] Sería imposible instalar en el poder un régimen de reemplazo capaz de estabilizar la situación y de controlar al país. Y ni Turquía ni Arabia Saudita querían que Iraq se derrumbara debido a las consecuencias que cada uno padecería de existir un Estado kurdo en el norte y un Estado chiita en el sur. 3] Una guerra prolongada probablemente desestabilizaría en el corto plazo a un gran número de regímenes en todo Medio Oriente. 4] Un régimen de reemplazo acaso únicamente fuera capaz de sobrevivir con un ejército provisional de ocupación de tropas estadounidenses, lo que podría causar problemas internos importantes en Estados Unidos. La suma

de todas estas consideraciones indicaba que Estados Unidos no era lo suficientemente fuerte para entrar a Bagdad.

El análisis realizado por los halcones que han conducido la política mundial estadounidense desde el 11 de septiembre, y que acaso lo sigan haciendo durante los años por venir, dice que todas estas consideraciones no eran válidas y que actuar a partir de esas premisas fue lo que le confirió una victoria política a Sadam Hussein. Por eso Estados Unidos hoy se afana en entrar en Bagdad. Pronto veremos cuáles predicciones son las más válidas. De salir las cosas como lo anticipaban tanto Sadam Hussein como la administración del primer Bush, la marcha hacia Bagdad conducirá a una derrota política mayúscula para Estados Unidos. Lo que animará a otros países del sur a seguir el ejemplo de Sadam Hussein en su cautelosamente osada estrategia bismarckiana. Como sea, podemos tener la seguridad de que la tendencia a adquirir armas nucleares es fundamental para los estados más fuertes del sur. Saben que no están en condiciones de competir con la capacidad nuclear estadounidense. Pero se proponen obtener armas que sean capaces de infligir el suficiente daño para que actúen como disuasoras. Los esfuerzos de parte de Estados Unidos por contener la proliferación pueden en el mejor de los casos demorarlos, pero no pueden triunfar. No funcionaron cuando Estados Unidos era bastante más poderoso de lo que es hoy en día, y podemos esperar una docena de nuevas potencias nucleares en la próxima década.

El último elemento en la alacena de herramientas estratégicas del sur no se utiliza de manera consciente pero muy bien puede ser el más elocuente de los tres. La polarización socioeconómica del sistema-mundo se equipara con la polarización demográfica, que se ha vuelto aguda sólo en los últimos cincuenta años. El hecho es que los estados del norte no están reproduciendo sus poblaciones en un número suficiente para cubrir sus necesidades de empleo y para mantener una población lo suficientemente grande en edad de trabajar que cargue con los programas de transferencia económica —la seguridad social y el cuidado médico, sobre todo— para el creciente porcentaje de la población que supera los sesenta y cinco años. El norte necesita inmigrantes, y los necesita urgentemente.

Al mismo tiempo, el sur está lleno de personas con cierta formación profesional y educación y con algo de dinero, que en sus países de origen no son capaces de hallar un empleo y un ingreso apropiados, y que por

tanto están en la mejor disposición y deseosos de emigrar hacia el norte. Sin embargo, aunque el norte los necesita, estos inmigrantes son políticamente impopulares entre amplios sectores de la población del norte, los cuales consideran que los inmigrantes son una amenaza a los trabajos y a los niveles salariales y que incurren en prácticas antisociales. Esta presión encontrada se traduce en que los gobiernos del norte sean repetitivamente ambiguos en cuanto a dar la bienvenida a los inmigrantes. Pasan del calor al frío. Desde el punto de vista de los inmigrantes potenciales, esto estimula el empleo de canales ilegales para inmigrar.

El resultado de esta situación, la cual empeorará en el transcurso de las próximas décadas, es que existe una gran corriente de migración del sur hacia el norte, buena parte de la cual es ilegal. No obstante la existencia de barreras legales y que éstas se endurecen constantemente, han sido incapaces de frenar esa corriente. Sin embargo, una vez que llegan los inmigrantes y se vuelven parte de las redes sociales existentes, se da una presión tanto a favor como en contra de legalizar su estatus. Lo que esto quiere decir es que con el tiempo el norte está creando un amplio estrato de personas residentes en el país que no tienen todos los derechos políticos, económicos o sociales. El grado varía según cada uno de los estados del norte, pero este estrato existe en todas partes y crecerá. Podemos esperar que se convierta en una gran fuente de tensiones políticas internas para el norte, y que no sólo afectará a la estabilidad de los países del norte, sino su habilidad para hacer prevalecer sus intereses en la lucha entre el norte y el sur.

LA FRACTURA DAVOS-PORTO ALEGRE

El Foro Económico Mundial se fundó en 1971 y se le conoce comúnmente como Davos, pues (salvo en 2002) ahí se ha reunido cada año. Se describe a sí mismo como «una organización independiente comprometida con el mejoramiento de la situación del mundo [...] por medio de la creación de asociaciones entre directores de negocios, políticos, intelectuales y otros, con el fin de definir, discutir e impulsar asuntos clave en el plan de trabajo mundial». El Foro Social Mundial se ha estado reuniendo cada año desde 2001 y se le conoce comúnmente como Porto Alegre, la ciudad brasileña en donde tuvo sus primeras reuniones. Se describe a sí mismo como

> un lugar de reunión abierto en el que los grupos y los movimientos de la sociedad civil opuestos al neoliberalismo y a un mundo dominado por el capital o por cualquier otra forma de imperialismo, pero comprometidos en construir una sociedad planetaria centrada en la persona, se reúna para impulsar sus pensamientos, para debatir ideas democráticamente, con el fin de formular propuestas, compartir libremente experiencias y organizarse para acciones efectivas.

Davos presume contar con más de mil de las «más importantes compañías a nivel mundial». Porto Alegre presume de reunir a más de mil «movimientos sociales de la más amplia gama». Es patente la diferencia de sus bases sociales.

El espíritu de Davos y el espíritu de Porto Alegre están en directa contraposición. Davos se formó para ser un lugar de encuentro de los poderosos y de los futuros poderosos del mundo que buscaban coordinar en cierto sentido sus acciones y establecer un programa normativo a nivel mundial, un evangelio que difundir. Porto Alegre se formó para desafiar a Davos: su filosofía subyacente, sus programas periféricos, su visión del futuro. La consigna de Porto Alegre es «Otro mundo es posible». ¿Otro en relación con qué? Obviamente, con el mundo que desde Davos se visualiza y se pone en práctica.

Desde luego, las dos estructuras son foros. Son plazas públicas que tienen la esperanza de que el público las observe y, así, de persuadirlo. Pero Davos es también un sitio en el que los conflictos de la Tríada se pueden exponer, debatir y acaso atenuar. Es un sitio en el que el norte puede perseguir sus objetivos, acaso hasta contando con la asistencia de algunos dirigentes políticos, económicos e intelectuales localizados en el sur. Porto Alegre, por otra parte, ha buscado reunir a todo tipo de movimientos: transnacionales, regionales, nacionales y locales pero, más importante aún, tanto del sur como del norte. Busca reestructurar el sistema-mundo. Busca estar en términos generales del lado del sur en los asuntos entre el norte y el sur. Pero también le interesa profundamente la vida interna del norte. No tiene una postura en los conflictos entre la Tríada y por tanto en buena medida los ha ignorado.

Ambos, el espíritu de Davos y el espíritu de Porto Alegre, son movimientos de transformación. Davos no está más a favor del *status quo* que

Porto Alegre. Ambos están construidos sobre la premisa de que son posibles, inminentes y deseables grandes cambios estructurales. Pero son sustancialmente distintas, e incluso diametralmente opuestas, sus visiones de lo que deben o pueden ser estos cambios. En mis términos (aunque en los de ellos no siempre sea explícito), representan reacciones ante un sistema-mundo en una crisis estructural, un sistema-mundo que por tanto está viviendo una caótica bifurcación, un sistema-mundo en el que hay que tomar decisiones políticas y morales verdaderas, un sistema-mundo en el que tales decisiones políticas tienen la posibilidad real de afectar el resultado.

¿QUÉ FUTURO HAY PARA EL MUNDO?

La fractura entre el espíritu de Davos y el espíritu de Porto Alegre no conoce ninguna ubicación geográfica. Se trata con toda claridad de la fractura más fundamental de las tres, porque es la que tiene que ver con el futuro del mundo no en los próximos veinticinco a cincuenta años, sino en los próximos quinientos años. Pero la trayectoria real de esta fractura está constreñida y será profundamente afectada por la evolución de las otras dos fracturas durante las próximas dos décadas: las grietas entre la Tríada y entre el norte y el sur.

Porque el futuro es intrínsecamente indeterminado, lo más que podemos hacer es señalar los escenarios más probables de un agudo cambio repentino en la próxima década:

- Es muy posible que, a resultas de la segunda guerra de Iraq, se usen armas nucleares y que se banalicen como una manera de hacer la guerra. Si esto llega a suceder, podemos esperar una rápida aceleración de su proliferación.
- Acaso termine repentinamente la capacidad del dólar para conservarse como la única reserva monetaria real del mundo. En la actualidad, el dólar se funda en la fe en la mayor estabilidad económica de Estados Unidos, por encima de la de los otros miembros de la Tríada. Esto le ha permitido a Estados Unidos poseer una gran ventaja económica. Pero dada la enormidad de la deuda estadounidense, cualquier caída en esta fe podría dar como resultado el rápido retiro del dinero no estadouni-

dense de las inversiones estadounidenses y crear de golpe un sistema de reservas trimonetario.

- Aunque el euro se está fortaleciendo y es muy probable que los que están fuera —Gran Bretaña, Suiza y Dinamarca— pronto se sumen, Europa tiene dos problemas interrelacionados que no tienen una solución sencilla: necesita crear una estructura política capaz de responder de algún modo, y además la asedian los países aspirantes. Las dos presiones no van necesariamente en la misma dirección. Si Europa no logra establecer una estructura política viable, se debilitará muchísimo en la lucha en el interior de la Tríada. Los intereses de Europa al permitir el ingreso de los estados de Europa oriental y del centro, y su interés por tener relaciones más cercanas con Rusia no van necesariamente en la misma dirección. Si no logra acuerdos con Rusia se debilitará la postura de Europa en la lucha en el seno de la Tríada.
- Tanto Rusia como China son potencias gigantescas, más débiles de lo que pueden ser o quieren ser. Ambas tienen el problema de mantenerse como estados unificados, ampliar la base de sus empresas productivas y fortalecer sus fuerzas armadas. Si tienen éxito en estas tres áreas, la geopolítica del mundo se transformará repentinamente. Si no lo logran, las consecuencias caóticas repercutirán en el mundo entero.
- La tendencia hacia la unificación de Corea es tan fuerte como lo fue la tendencia en favor de la unificación de Alemania. Las dos situaciones no son idénticas y el caso de Corea cuenta con la información de lo que ocurrió en Alemania. Pero están llegando al poder las nuevas generaciones y la unificación de Corea es claro que aparece en su plan de trabajo, bajo una u otra forma. Una Corea reunificada se transformaría en un actor poderoso en Asia oriental y acaso hiciera aún más posible una tríada asiática oriental de China-Corea-Japón, aunque sólo fuera porque la presencia de Corea amortiguaría las tensiones inevitables entre China y Japón. Una Corea reunificada reduciría drásticamente el papel militar de Estados Unidos en Asia oriental.
- Arabia Saudita y Pakistán han sido en muchos sentidos los pilares de las actuales estructuras en Medio Oriente. Cada uno ha sido capaz históricamente de equilibrar las necesidades de una élite modernizadora, prooccidental, con una población altamente islámica. Lo han hecho

conservando una relación ambigua con Estados Unidos. Las acciones de Bin Laden se dirigen claramente hacia la destrucción de estos regímenes y Bin Laden parece haber reclutado para su bando a George Bush al hacer que presione a estos dos regímenes para que pongan fin a sus ambigüedades. La caída de cualquiera de estos dos regímenes tendría un impacto posterior en todo el mundo islámico desde Marruecos hasta Indonesia, de Uzbekistán a Sudán.

- En los años recientes se ha estado escuchando el tam-tam de la rebelión por toda América Latina: en Argentina, Ecuador, Brasil, por sólo mencionar los lugares más obvios. La domesticación de América Latina por parte de Estados Unidos, el gran proyecto de las décadas de los ochenta y noventa, también podría derrumbarse repentinamente, en el patio trasero de Estados Unidos, y posiblemente para el provecho instantáneo de Europa y Japón.
- Muchos de estos cambios fortalecerían las cartas de quienes proponen el espíritu de Porto Alegre. Pero este movimiento está amenazado por una estructura sumamente laxa y por la falta de especificidad de su programa de propuestas. También éste se podría caer. Pero si no sucede eso, podría encontrarse en una posición sumamente fuerte hacia el año 2010.

Esto es lo más lejos que podemos llegar a discernir las fracturas geopolíticas del siglo XXI. ¿Qué futuro para el mundo? La respuesta es incierta. Pero sí es muy seguro que todos, individual y colectivamente, podemos afectar el futuro más de lo que creemos, precisamente porque estamos viviendo en una etapa de transición, de bifurcaciones caóticas, de opciones.

NOTAS

1. Véase Kenichi Ohmal, *Triad Power: The Coming Shape of Global Competition*, The Free Press, Nueva York, 1985.
2. Para los primeros documentos, véase *The Trilateral Countries in the International Economy of the 1980's*, Trilateral Commission, Nueva York, 1982.

3. Sobre la década de los setenta como un periodo de «crecimiento desacelerado, cambio estructural intenso y alta inestabilidad política», véase Folker Fröbel, «The Current Development of the World-Economy: Reproductions of Labor and Accumulation of Capital on a World Scale», *Review*, vol. 5, n. 4, primavera de 1982, pp. 507-55.
4. Véase mi «Friends and Foes», *Foreign Policy*, n. 40, otoño de 1980, pp. 119-31.
5. A pesar de todas las peroratas públicas en torno a las virtudes del mercado libre, los tres miembros de la Tríada han sido recurrente y seriamente proteccionistas. Stanley Fischer, director general del FMI en la década de los noventa, calificó como «escandalosas» estas políticas proteccionistas, en «Rich Nations Are Criticized for Enforcing Trade Barriers», *The New York Times*, 30 de septiembre de 2002.
6. Véase el capítulo I.
7. «Aproximadamente 95 por ciento de la deuda de Japón es deuda interna. Japón no necesita recurrir a una moratoria, sino que puede sencillamente echar a andar la máquina de los billetes» («World Report-Japan», *Financial Times*, 30 de septiembre de 2002, p. 1).
8. Al informar sobre la situación económica en Japón «desde que estalló la burbuja», el *Financial Times* («Japan 2000», 30 de septiembre de 2002) señalaba que «Japón permanece bajo un profundo shock económico. Pero desde el punto de vista de la mayoría de las personas, al menos de las que aún no se suman a las crecientes filas de los desempleados, las cosas rara vez han estado mejor».
9. Tietung Su («Myth and Mystery of Globalization», *Review*, vol. 25, n. 4, 2002) ha realizado un estudio cuidadoso de las redes del comercio mundial en 1928, 1938, 1960 y 1999. Encuentra que el patrón de 1999 es bastante más parecido al de 1938 que al de 1928 o el de 1960, es decir, que se encuentra más segmentado no obstante la expansión del volumen comercial. «Por ahora, la globalización, al menos la globalización comercial, es tan real como las estrellas que vemos por las noches, ilusiones de realidad provenientes del pasado, o acaso del futuro».
10. Véase John Ravenhill, «A Three Block World? The New East Asian Regionalism» (*International Relations of the Asia-Pacific*, vol. 2, n. 2, 2002, pp. 167-95), para una discusión equilibrada de hasta qué punto Asia del este se desplaza hacia una estructura regional, más despacio que Europa, pero de manera constante.
11. Tietung Su, ob. cit., también encuentra que, desde 1999, hay un gran «traslape» entre los bloques de Estados Unidos y Japón en términos de relaciones comerciales, pero muy poco de cualquiera de los dos con los bloques alemán y francés.

ÍNDICE